

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

Direzione

Irene ZAVATTERO

Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca BIANCHI

Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO

Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO

Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO

University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI

Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI

All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE

Sapienza – Università di Roma

Segreteria di redazione

Coralba COLOMBA

Università del Salento

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Vai al contenuto multimediale



Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia
dell'Università degli Studi di Trento e della società LAMPRE S.r.l.

Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)

edited by

Jacopo Francesco Falà
Irene Zavattero

Contributors

Stève Bobillier, Alessandro D. Conti, Ernesto Dezza
William Duba, Jacopo Francesco Falà, Marina Fedeli
Alessandro Ghisalberti, Massimiliano Lenzi, Andrea Nannini
Timothy Noone, Roberta Padlina, Chiara Paladini
Davide Riserbato, Riccardo Saccenti, Christopher Schabel
Garrett Smith, Carl A. Vater, Irene Zavattero





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVIII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-2191-7

*No part of this book may be reproduced
by print, photoprint, microfilm, microfiche, or any other means,
without publisher's authorization.*

I edition: December 2018

Contents

- xI In Augustine's Footsteps. The Doctrine of Ideas
in Franciscan Thought
Irene Zavattero
- I *Sic bonum cognoscitur et similiter lux*. Divine Ideas in the
First Franciscan Masters (Alexander of Hales and John of
La Rochelle)
Riccardo Saccenti
- 25 La negazione delle idee e l'“oscurantismo” dei filosofi.
Bonaventura critico di Aristotele
Massimiliano Lenzi
- 5I Divine Ideas and Beatific Vision by Peter John Olivi
Stève Bobillier
- 75 The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas
Timothy Noone, Carl A. Vater
Appendix A: Petrus Iohannis Olivi, *In I Sententiarum*, q. 6, ad 16, 91
Appendix B: Petrus de Trabibus, *In I Sententiarum*, d. 35, pars 1, art. 2, 97
- 10I Divine Ideas in the *Collationes oxonienses*
Jacopo Francesco Falà
- 135 Giovanni Duns Scoto e gli *instantia naturae*
Ernesto Dezza

- 161 Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in
Giacomo d'Ascoli
Marina Fedeli
- 177 *Ut induit rationem ideae*. L'essenza divina e l'essere in-
telligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di
Alnwick
Davide Riserbato
- 203 Exemplar Causality as *similitudo aequivoca* in Peter Auriol
Chiara Paladini
- 239 From Scotus to the *Platonici*: Hugh of Novocastro,
Landulph Caracciolo, and Francis of Meyronnes
William Duba
Appendix A: Hugo de Novocastro, *In primum librum Sententiarum*, d. 36,
qq. 4-6, *William Duba, Roberta Padlina* (edd.), 283
Appendix B: Landulfus Caracciolus, *In primum librum Sententiarum*, dd.
35-36, *William Duba, Christopher Schabel* (edd.), 301
Appendix C: Franciscus de Mayronis, *In primum librum Sententiarum*
[“Reportatio”, *Summa simplicitas*], d. 48, *William Duba* (ed.), 343
- 371 Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being
Garrett Smith
- 401 Le idee divine in Guglielmo di Ockham
Alessandro Ghisalberti
- 427 *Immensa exemplaritas*. La dottrina delle idee nella metafisi-
ca di Giovanni da Ripa. I *Sent.*, d. 35
Andrea Nannini

461	Conclusion. Late Medieval Exemplarism: a Philosophical Assessment <i>Alessandro D. Conti</i>
489	<i>Index of names</i>
503	<i>Index of manuscripts</i>

In Augustine's Footsteps

The Doctrine of Ideas in Franciscan Thought

Introductory Remarks

IRENE ZAVATTERO*

The formulation of the theory of ideas constitutes, according to Bonaventure of Bagnoregio, Plato's highest achievement, that upon which his greatness, and his superiority to Aristotle, is based¹. However, Plato, although he acknowledged the existence of ideas, held them to be eternally distinct from God and not the divine idea itself. To make this doctrine fully acceptable to Christian thought, Augustine's interpretation was necessary: in the *Quaestio de ideis* – number 46 of the *De diversis quaestionibus* 83 – he revises Plato's theory of ideas and says that ideas do not differ in essence from God, but constitute a whole with His essence.

Augustine claims that ideas, understood in the Platonic sense as «the primary forms or permanent reasons of things», are «contained within the divine intelligence»². Their connotation is ontological rather than epistemological and, in the Middle Ages too, they were understood to be ontic principles of objects, until at least the second half of the thirteenth century³.

* Università degli Studi di Trento.

1. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, VI, pp. 360-361.

2. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCSL, 44a), q. 46, 2, p. 71: «Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur».

3. Cfr. L. M. DE RIJK, *Un tournant important dans l'usage du mot idea chez Henri de Gand*, in M. FATTORI, M.L. BIANCHI, *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico*

Ideas are introduced into theological thought in order to explain the rational order which governs creation: since God creates by His free will, the reason which pervades reality is to be attributed to the rationality of God's deliberative act. Creation takes place on the basis of a plan which is not general and abstract, because God possesses the reasons for, or rather, He prefigures, that which He is about to create. For Augustine, therefore, ideas are the examples known by God as eternally existent in his intellect and which He uses to give temporal existence to «all that exists, exists in so far as it participates in Him»⁴.

Medieval exemplarism was informed by these Augustinian positions: ideas are the exemplars on the basis of which God creates the world and guarantees the rational order; God knows Himself not only as universal cause, but also as the agent who precognises in Himself all the reasons of things (ideas). This Augustinian doctrine would always be considered an *auctoritas*, even though it was to be interpreted in many different ways during the Middle Ages, and – from the fourteenth century on – was radically questioned and emptied of all meaning. Divine ideas continued to be acknowledged *propter dicta Augustini*⁵, to the extent that, in the

Intellettuale Europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990, pp. 89-98: 91.

4. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46, 2, p. 73: «Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoque modo est».

5. Cfr. FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses. Un dibattito nell'ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo*, PhD thesis in "Human Sciences", University of Macerata 2017, p. 329, n. 1059 gives the example of ROBERTUS DE COWTON, *In I Sententiarum*, d. 35, ms. Berlin, Staatsbibliothek, Theol. Lat. 2° 114, f. 156ra, in W. HÜBENER, *Idea extra artificem. Zur Revisionsbedürftigkeit von Erwin Panofskys Deutung der mittelalterlichen Kunsttheorie*, in L. GRISEBACH - K. RINGER (hrsg. v.), *Festschrift für Otto von Simson zum 65. Geburtstag*, Propyläen Verlag, Frankfurt-am-Main 1977, pp. 27-52: 50 and also FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Conflatus*, Venetiis 1520, d. 47, q. 1, a. 1, f. 133va I: «Ideo videtur aliquibus quod nulla necessitas sit ponendi illas ideas evidens, nobis tamen propter dicta Augustini ponende sunt formaliter in deo, ut patet ex priori deductione».

thirteenth century, the sentence: «Whoever refutes the existence of divine ideas is a heretic, because he is denying the existence of the Son», was coined, based on the *Quaestio de ideis* and Augustine's description of the divine Word as the locus of Ideas⁶.

All medieval philosophers – particularly the Franciscans, due to the pervasive influence of Augustine in this Order – were zealous in their dedication to the sistematising and refining of the Augustinian theory of divine exemplarism. In their efforts, they became increasingly aware of the limits of this doctrine and the threat that some of its aspects posed to the content of the Revelation.

We thought it would be interesting to dedicate a volume to the history of the doctrine of exemplarism as a way of trying to throw new light on two critical issues in medieval theology: «God's knowledge of the world and its creation»⁷. The decision to confine ourselves to the investigation of Franciscan theories is based not only on our intention to approach this doctrine from a fresh perspective – numerous studies have been dedicated to the medieval theories of divine science, of which these ideas are a central part⁸ – but also on the conviction that such an approach would result in interesting historiographical effects⁹. In fact, the articles collected

6. Cfr. FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses*, p. 329, n. 1060 in which the passages by William of Auxerre, *Summa Halensis*, Albert the Great, Bonaventure and Thomas Aquinas are given.

7. As Alessandro Conti puts it in the conclusion of his contribution to this volume, see p. 482.

8. Cfr. FATTORI, BIANCHI, *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 5-7 gennaio 1989); J.-C. BARDOUT, O. BOULNOIS (éd. par), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002; O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ, J.-L. SOLÈRE (éd. par), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002; L. SILEO, *De rerum ideis. Dio e le cose nel dibattito universitario del tredicesimo secolo*, Urbaniana University Press, Roma 2011.

9. I am indebted to Andrea Nannini and Davide Riserbato for this conviction, they were the first to suggest that we investigate the doctrine of divine ideas in Franciscan thought, showing me novel aspects of the fourteenth century theories. This volume has gradually taken shape, originating in a seminar which took place on 27 October 2016, at the Humanities Department of the University of Trento:

in this volume demonstrate the ways in which Franciscan thought gradually constructed a Platonic tradition, influenced by Augustine, and how the dialogue on this subject between Duns Scotus and Henry of Ghent profoundly changed the thinking of the Franciscan school and finally led to the dismantling of these doctrines in the fourteenth century¹⁰.

Historiography traditionally associates the work of Bonaventure of Bagnoregio, the tireless defender and supporter of exemplarism, with the doctrine of divine ideas. However, the construction and development of the Seraphic doctor's thought is underpinned by a highly sophisticated doctrinal elaboration, contained in the writings of the early Franciscan masters active in Paris, in particular Alexander of Hales (1185-1245) and John of La Rochelle (1200-1245). Riccardo Saccenti's paper «*Sic bonum cognoscitur et similiter lux. Divine Ideas in the First Franciscan Masters (Alexander of Hales and John of La Rochelle)*» (pp. 1-24) deals with these two men, focusing on an analysis of their commentary on Distinction 36 of Book I of the *Sentences* by Pietro Lombardo in which the key points of their conception of divine ideas are revealed. Alexander of Hales recovered the theme of divine ideas as an explanation for the dependence of the multiplicity of substances which make up the world on the unity of God. He claimed that the divine ideas, in their multiplicity within the mind of God, are the cause of the multiplicity of

"La dottrina delle idee nel pensiero francescano del XIII-XIV secolo". My thanks also to Jacopo F. Falà for his generous, and invaluable, help in bringing this book to fruition.

10. This pattern should not be seen as fixed, since even in the fourteenth century – infrequent and isolated as they may have been – some exemplarists, such as Richard of Conington, could still be found. They were usually followers of Henry of Ghent, as J.F. Falà demonstrates in his contribution to this volume (pp. 370-391), with reference to some English Franciscan contemporaries of Scotus. See, too, A. Nannini's paper on Johannes de Ripa, who rebuilt a spacious metaphysical framework within which he tried not only to reestablish a kind of exemplarism between the divine ideas and created species, but also a kind of exemplarism which linked all created perfections to a primordial, divine perfection, with which they had a relationship of similarity.

res which constitutes the abundance of Creation. The creative act of God coincides with the thought of the ideas in the mind of God, ideas which correspond to the created realities. John of La Rochelle went a step further, and ceased to limit the range of things thinkable by God to ideas which corresponded with actually existent realities. According to John, the term *ydea* stands for the eternal forms of that which is possible, so that the divine ideas introduce in God the conceivability both of what will exist, and of what will not exist, and make the creation of the *res* a step beyond the thinking of ideas which takes place solely in the mind of God. John thus introduces the notion of *scientia Dei* as God's unlimited cognition.

Massimiliano Lenzi's paper «La negazione delle idee e l'«oscurantismo» dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele» (pp. 25-49) deals with Bonaventura's elaboration of a clearly anti-Aristotelean doctrine of divine ideas. Lenzi begins by describing the famous genealogy of error formulated by Bonaventura of Bagnoregio (1217-1274) in the *Collationes in Hexaëmeron* which claims that the main anti-Christian theses of the "philosophers" (the eternal nature of the world, the negation of providence and of divine prescience and ultramundane life, the unity of the intellect, necessitarianism, the mortality of the soul) grew out of the Aristotelian negation of Platonic exemplarism, based on the clearly irreducible relation between Aristotelianism and Christianity. Contextualising this formulation, Lenzi demonstrates the theoretical and textual bases upon which Bonaventura – while aware of certain basic philosophical objections – elaborates a non-anthropomorphic theory of the divine ideas which allows him to restore to God a conscience and an absolute control over the world, while defending His simplicity and metaphysical perfection. After a brief reference to the various appropriation strategies used by Thomas Aquinas – who made Aristotle his main theological tool – Lenzi can then conclude by underlining how Bonaventura reestablishes the image of an Aristotle profoundly different to Aquinas', and perhaps in some ways more historically authentic.

While Bonaventura's anti-Aristotelianism was consonant with the Augustinian structure of Franciscan thought, the criticism of the doctrine of illumination formulated by Peter John Olivi (1248-1298) was not, and, indeed, constituted a rift within it. Stève Bobillier, in «Divine Ideas and Beatific Vision by Peter John Olivi» (pp. 51-73), emphasises that according to Olivi the theory of illumination cannot account for either the absolute liberty of man or the perfect transcendence of God. Nevertheless, divine ideas are real in God and some of the cases of beatific vision analysed by Bobillier allow us to understand how they can be apprehended by the human intellect. In particular, Olivi claims, in Question I,6 of the *Summa*, that the divine ideas are actually present in God, while differing from Him, although not from their unique and simple essence. Through the notion of *ratio realis*, Olivi shows that the ideas can be understood in two ways: according to divine knowledge, in their quiddity; according to the divine will, as actually existent. Fortified by this doctrine, Olivi maintains that the blessed perceive the essence of God directly in its simplicity and in the plurality of its ideas. However, in defence of God's transcendence, he explains that the blessed cannot comprehend the entirety of God's infinity in a single, simple act and that their perception varies, not in intensity but according to the number of ideas perceived. Finally, in order to account for the absolute freedom of man – says Olivi – it must be understood that the blessed, thanks to the reflexive nature of their liberty and consciences, remain absolutely free to choose whether or not they want to cleave to God.

Timothy Noone and Carl A. Vater's chapter «The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas» (pp. 75-99) brings us to the section of the book devoted to the thought of Duns Scotus. This study precedes those by Jacopo Francesco Falà and Garrett Smith because of its focus on the sources of Scotus' analysis, a focus which is clearly demonstrated in the critical edition, given in appendix, of two questions by Olivi and Petrus de Trabibus. Scotus bases his criticism of the notion of imitability – which was, at the time when he was begin-

ning his commentary on the *Sentences* of Peter Lombard in Oxford, the theory underpinning the then dominant conception of divine ideas - on the work of Olivi and de Trabibus. According to this theory God knows possible creatures by knowing the ways in which his essence can be imitated. Knowledge of the creature is logically posterior to his knowledge of the relation of imitability. Compared to this dominant theory, the theory of divine ideas that Scotus articulates is both traditional and innovative. It is traditional in that it insists that a relation of imitability is characteristic of a divine idea. It is innovative in that it insists that the relation of imitability is logically posterior to God's direct knowledge of the creature. He offers a series of arguments insisting that it is impossible and unacceptable to hold that God knows possible creatures by means of a relation of imitability. In this chapter, they contend that Scotus's criticisms of the imitability account of divine ideas are influenced by similar criticisms given by Peter John Olivi and Olivi's student Petrus de Trabibus. They show that such influence must be affirmed on the basis of similar arguments, borrowed terms, and Scotus's insistence that his criticisms avoid certain of Olivi's extremes.

Jacopo Francesco Falà's chapter, «Divine Ideas in the *Collationes oxonienses*» (pp. 101-133) also deals with Scotus' doctrine, and particularly the *Collationes oxonienses*, the collection of twenty-six questions on teleological-metaphysical matters that probably dates from the spring of 1301, while Scotus was still studying at Oxford, before he moved to Paris. Falà focuses on Questions 8 and 9 which reveal Henry of Ghent's profound influence on the Franciscan doctrine of divine ideas, at the turn of the thirteenth century. This influence was particularly marked on the function of the *rationes cognoscendi* of the divine ideas, and the latter's ontological status. In the *Collationes oxonienses* – a collection of the oral debates used as teaching exercises in the Franciscan Convent in Oxford – we can identify the currents of a debate within the order, in England, at least. Henry's supporters (probably the majority) opposed those who were trying

to establish a new direction, which diverged from Henry's position, although it remained in constant dialogue with it. Scotus was one of the (probable) minority – during his years at Oxford – he was broadly at odds with the positions adopted by Henry's Franciscan followers; the abovementioned dialogue was to serve as an effective incubator for the gestation of his own opinion on divine ideas. Key to this new position was the criticism of Henry's doctrine of divine ideas as *rationes cognoscendi*, and of the theory of *esse essentiae*, in which divine ideas are held to be an *esse deminutum*, ontologically weaker and thus better able to protect, at least for the *Doctor Subtilis'* purposes, the Christian doctrine of *creatio ex nihilo*.

Based on Scotus' later works, the chapter by Ernesto Dezza, «Giovanni Duns Scoto e gli *instantia naturae*» (pp. 135-159), illustrates the importance of a conceptual tool, which John Duns Scotus (1266-1308) discovered in the works of earlier authors, but then put to original use: the "instants of nature". This doctrine, elaborated in 1300-1301, when Scotus was writing the first book of the *Lectura*, later taken up again and reelaborated in both the *Ordinatio* and in his mature works, sets out the different metaphysical conditions which can occur either in exactly the same instant of time or in the eternity of the divine. In the first case, these instants are used to explain Scotus' novel idea of synchronous contingency, according to which in an instant of time, and actually during that instant, both a thing and the possibility of its opposite are valid. In the second case, the instants of nature are used by Scotus to systematically define the unfolding of the deliberation whereby God chooses to create some among an infinite number of intelligible items, which He himself has produced. The real world thus appears as one among an infinite number of possible worlds, the existence of which is a genuine alternative to the world in which we live. Therefore, with regard to both temporal beings – whose being and activity is contingent – and God – whose being is necessary, and activity contingent – the conceptual tool of the *instantia naturae* can be used to give a full explanation of con-

tingency, the mark of both God's, and man's, liberty. The notion of instants of nature thus allowed Scotus to articulate the divine unity and multiplicitous ideas and to distance himself from the solution of the coeternity of divine ideas that had prevailed until then.

We now move on to a consideration of one of the *Scotizantes*, in the chapter by Marina Fedeli, «Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli» (pp. 161-176). The paper investigates the role of divine ideas as relations of imitability with the divine essence in James of Ascoli. Fedeli begins by outlining the differing opinions of John Duns Scotus and Henry of Ghent: according to the former, ideas are the objects known by the divine intellect, while for the second, ideas are the *respectus imitabilitatis* present in the divine essence and therefore the relation to the intellect of God is the formal cause of creatural existence. The doctrinal differences between the two authors derive from the different ontological status attributed to relations: for Scotus, the relation is limited to making – and recognising – the connection between an idea and the divine intellect, Henry believes that the *respectus imitabilitatis* give creatural beings their existence. James of Ascoli supported Scotus' doctrine – he conceived divine ideas as the stable, immutable forms of all things. Contained within the divine intelligence, they are eternal and all things that arise and pass away in the world are formed in imitation of them. Therefore, the divine ideas exist as objects of the divine intellect, as that which God thinks, and not by virtue of their relation with God. Imitability, that is the *respectus* of reason which connects the divine ideas with the intellect of God, 'accompanies', but does not constitute, the divine idea. According to James, everything that God does He does in imitation of His (absolute) being; only secondarily does He works on the basis of similarity to known creatures, to whom the *essentia dei* is connected through a *respectus rationis*. This is why the *respectus* is a concomitant, but not a part, of the formal definition of an idea.

Countering James of Ascoli, and above all, Scotus, William of Alnwick (1275-1333) formulated his theory of the salvific ontology of ide-

as, as Davide Riserbato explains in his paper «*Ut induit rationem ideae. L'essenza divina e l'essere intelligibile: identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick*» (pp. 177-201). In the six questions debated *de esse intelligibili*, William of Alnwick's ultimate goal is to determine the ontological status of divine ideas, demonstrating the thesis according to which the eternal intelligible being which belongs to the creature by virtue of the divine essence (*esse intelligibile ab aeterno*) is neither caused nor produced. Riserbato, analysing the first two questions (the second, in particular) which are the theoretical basis of all the subsequent argumentation, defines the notion of *esse intelligibile* as understood by William. The first *quaestio* examines the identity between representative form (*forma repraesentans*) and the represented being (*esse repraesentatum*) of the represented object and, in parallel, the identity of knowledge (*cognitio*) and the known being (*esse cognitum*) of the known object. William maintains that the represented being and the known being of an object cannot involve an entity distinct from both the representative species (or form) and from knowledge. From this theoretical premise, William claims – in the second *quaestio* – that if the eternal intelligible being were based on the creature and did not coincide with the divine being, the creature would exist from eternity not only according to its own existence (*secundum quidditatem*) but also according to the existence of the effects themselves (*sed etiam secundum existentiam*), which clearly cannot be the case. Alnwick therefore maintains that the eternal intelligible being of the creature coincides with God.

The Franciscan Peter Auriol (1280-1322), too, disputes Duns Scotus' (and Aquinas') doctrine of divine ideas, as Chiara Paladini shows in her «Exemplar Causality as similitudo aequivoca in Peter Auriol» (pp. 203-238). Auriol claims that to admit the existence of divine ideas is equivalent to admitting the existence of multiplicity in God and therefore compromises the principle of His absolute unity and simplicity. To overcome this problem, Auriol develops a new system which could, on the one hand, guarantee the divine knowledge of

his creatures, thus protecting the theological principle of providence; and, on the other, refute the notion of the existence of divine ideas as intermediaries for Creation. In Auriol's theory of exemplar causality, the divine essence becomes the only true object of divine knowledge and therefore also the only exemplar for Creation. The cognitive act of God is turned solely upon His own essence. Nevertheless, He knows creatures through multiple connotations, i.e. through the multiple ways in which the divine essence is connoted during the process of divine self-knowledge. The connotations, however, play no part in the creative process, since they are not the forms on the basis of which God creates the world, given that the character of imitability is unique to the divine essence. In order to explain how an object can function as the only exemplar for the creation of a multiplicity of different creatures, Auriol has to rethink the very concept of imitability, and elaborate a new mode of exemplary causality which can explain the relation between God and his creatures. Auriol turns to the concept of "equivocity" – rather than to the concept of analogy – to refute the traditional model of creation: the *aequivocatio* does not provide for any conformity between *idea* and *ideatum*, so there is no contradiction in claiming that a single object (the divine essence) is, in an equivocal manner (*aequivoce*), the exemplary cause of a multitude of varied objects. In this way, Auriol develops a new theory of divine exemplarism: the theory of *similitudo aequivoca*.

In the paper «From Scotus to the Platonists: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes» (pp. 239-282) William Duba examines the debate within the Scotist school about the Master's doctrine of divine ideas. Duba discusses some works by these authors (the relevant texts are found in appendix A, B, C of this volume, taken from the critical edition edited by Duba in collaboration with Roberta Padlina and Christopher Schabel). The *dictinctio* 36, qq. 4-6 of the Commentary by Hugh of Novocastro (died 1322) on Book I of the *Sentences* (ed. Duba and Padlina, pp. 283-300), in particular, defends Scotus' theory against the criticisms made by ex-

ponents of the competing Franciscan doctrine, according to which divine ideas are simply the divine essence considered as the basis for the knowledge of creatures. Hugh adopts Scotus' characterisation of ideas as objects of knowledge. Analysing the Master's claim that the divine intellect produces divine ideas in the intelligible being, Hugh states that the ideas, as beings of reason, are contained – not produced – in the divine essence, without being identical to it. The divine essence, in fact, contains (eminently, potentially) all of Creation. Landulph Caracciolo (ca. 1280/1285–1351), in the *distinctiones* 35–36 of the Commentary on Book I of the *Sentences* – published in appendix B by Duba and Schabel (pp. 301–341) – defended Duns Scotus by refuting the positions of Peter Auriol. In the questions on divine ideas, Landulph systematically attacked Auriol's position identifying the divine ideas with oblique denomination through the divine essence. The divine ideas are the objects of creation as present to the divine mind, logically posterior to God's understanding of the divine essence and prior to God's creation of those objects. Like Hugh, Landulph insists that the ideas are the secondary objects of God's understanding of the divine essence; Landulph takes a step further and explicitly states that the ideas are secondary objects because the divine essence – eminently – contains them. Landulph's criticisms assume the formal distinction, just as Auriol's arguments rely on the connotative distinction. Landulph presents divine ideas as almost exclusively an epistemological problem, and only in an oblique way, through a discussion of modality at the end, does he consider ideas as serving as the exemplars of creatables. The Franciscan master Francis of Meyronnes (ca. 1280–1328), having initially affirmed Scotus' doctrine, then, in the course of his Parisian lectures, found himself rejecting it as too far from Augustine's position (that the divine ideas are exemplars). Meyronnes' revised position is expressed in the *distinctio* 48 of his Commentary on Book I of the *Sentences*, in the critical edition *Summa simplicitas* or *Reportatio*, edited by Duba, in appendix C of the paper (pp. 343–369). Rather than trying to reconcile

the affirmations of Augustine with the positions of the philosophers, Meyronnes distinguishes between the theological and metaphysical meanings of the divine ideas: the "theological ideas" are the divine ideas, i.e. the exemplars that Augustine describes, while the "metaphysical ideas" are universals. In the *Conflatus*, a reelaborated and simplified version of his commentary on Book I of the *Sentences*, Francis becomes something of a double Platonist on ideas: in the theological sense, he subscribes to Augustine's doctrine, which itself is based on Plato, "speaking as a theologian"; for the metaphysical sense, he holds a position on universals as prior to real or mental existence, and credits this view to Plato, as positively presented by Avicenna, and negatively by Averroes and Aristotle. Francis, therefore, is an example of the consequences of the Scotist inheritance: returning to Augustine and defending Platonism without having read Plato.

Although he largely accepts Scotus' doctrine of ideas, Petrus Thomae (1305-1366) introduces some important changes, as Garrett Smith demonstrates in «Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being» (pp. 371-399). He followed Scotus in defining a divine idea as a creature that is taken *qua* known by the divine intellect (*creatura intellecta*), but departed from Scotus' account of the origin of these ideas. Scotus had claimed both that the intelligible being or essences of creatures is produced by the divine intellect and that they are contained in the divine essence. Peter rejects the former claim and embraces the latter, and develops a special mode of containment to account for the presence of creatable essences in the divine essence. A consequence of Scotus' theory of containment that Peter fully embraces is that creatable essences are real and eternal, given that for Scotists the 'real' is what does not depend on an intellect. Peter reconciles this position with the Christian doctrine of creation by developing a complex theory of the relation between objective and subjective being.

William of Ockham (1285-1347) was to mark a real turning point in the history of the doctrine of exemplarism, as Alessandro Ghisal-

berti's contribution, «Le idee divine in Guglielmo di Ockham» (pp. 401-426) shows. As well as examining the Franciscan's criticism of Scotus' doctrine of instants of nature, Ghisalberti also explains Ockham's solution, which arose out of a novel and original perspective: the creature itself is the idea. God looks at the producible creature, and, through this act of looking, produces it. Therefore, true idea and exemplar are understood to mean that which, once precognised, the knower can produce in a rational way, while that which is not precognised, cannot be produced in a rational way. This conclusion thus testifies to the overthrow of the model of exemplarism (understood as the occurrence of ideas as ideal archetypes present in God, looking at which God forms reality), since it reveals the doctrine to contradict the simplicity of the divine essence. Moreover, exemplary ideas risk sacrificing the radical contingency of nature, the uniqueness of individual beings, and even the unlimited freedom of the divine will. This is the *novitas* that Ockham introduced in the doctrines of the Franciscan school during the period from the late thirteenth to mid fourteenth century, emphasising the value of the absolute freedom of God and the importance of every individual, each created by God the Creator's acts of love.

Although Ockham appeared to have dismantled exemplarism, some authors continued to try to find ways to reestablish it – Johannes de Ripa was one such thinker. In his paper «*Immensa exemplaritas*. La dottrina delle idee nella metafisica di Giovanni da Ripa. I Sent., d. 35» (pp. 427-459), Andrea Nannini demonstrates how Johannes de Ripa's very complex neo-Platonic metaphysics, already developed in the prologue and the unpublished distinctions at the beginning of Book I of the Commentary on the *Sentences*, led the Franciscan to reconsider the very system of divine ideas. Each idea is considered to be an immense, primordial perfection of the divine being, an immense perfection which means, in the case of the divine essence, an immense distinction of form, but a perfect, real, unity. The exemplary function of the divine ideas was thus guaranteed within

a frame in which divine immensity, in itself not fully communicable to creatures, was initially weakened in its infinite form (infinity, for Ripa, can be, and is, wholly a created being). This means that a divine idea is nothing other than a primordially immense divine perfection which has already been given an infinite form. At this point, the idea can serve as an exemplar for the realities created which, to varying degrees, then go on to express each divine perfection in a way proportionate to creatural beings. Moreover, the fact that Johannes de Ripa was influenced by Acardus of Saint Victor (whom he confused with Anselm of Canterbury), an important source for the distinction 35 of his commentary on the *Sentences*, is of undoubted significance.

The book ends with Alessandro Conti's paper, «Late Medieval Exemplarism: a Philosophical Assessment» (pp. 461-487), a concise presentation of the theses discussed which also systematises them from a wider historiographical and philosophical perspective. Highlighting the "knotty problems" of medieval exemplarism, such as its irreconcilability with the image of God as pure and absolutely simple actuality, or with divine omniscience and providence, Conti notes that these questions required a new conception of the individual and a new image of knowledge. Many of the medieval thinkers discussed in this book were involved, in accordance with their own particular visions of the theory of ideas and metaphysical beliefs, in the development of a new notion of singular (or primary) substance and a new image of knowledge. The late Middle Ages, claims Conti, «represents a major turning point in the long path leading from the primary substance in Aristotle's *Categories* to Leibniz' individual substance» (p. 465). Moving on to examine the formal aspects of the theory of exemplarism, Conti presents the tools of logic adopted, or developed, by late Medieval authors in their pursuit of this discussion. Notions of identity and distinction (or difference) – used to determine accurately the relation between divine ideas and the divine essence, and between two ideas – played a key role in their arguments. In his outline of the history of exemplarism, Conti also

sets out the positions of some non-Franciscan theologists, such as Thomas Aquinas and Giles of Rome (whose presences can, in fact, be sensed all through this volume). Indeed, Aquinas was the first to tackle systematically the aforementioned “knotty problems” – ignored by Augustine – around the theory of divine ideas. He is therefore an excellent starting point for any attempt to better understand the theories elaborated during the fourteenth century, since his writings were both the source of many subsequent theoretical elaborations and the polemical target of Duns Scotus’ doctrine. Scotus took a completely different approach to that of Aquinas: «he believed that the traditional interpretation of Augustine’s doctrine was misleading, since it assumes that God thinks of the possibles as they (qua ideas) are present in His mind from eternity. According to Scotus, it is just the opposite: the possibles are present (qua ideas) in God’s mind because He thinks of them» (p. 476). Among the Franciscans who came after Scotus, some apparently sought to identify divine ideas, as objects of divine cognition, more closely with the divine essence itself, others insisted on their role of exemplars in creation. Apart from James of Ascoli, Petrus Thomae and Landulph Caracciolo, who defended Scotus’ position, and Francis of Meyronnes, who returned to Augustine’s original formulation, all the other theologians discussed in this volume attacked Scotus: William of Alnwick, Peter Auriol, William of Ockham and Johannes de Ripa. According to Conti, «the real end of the story that this book tells us is Ockham’s theory of divine ideas, since it is the pendant of his rejection of the extra-mental existence of universals and of the mental existence of intelligible species, for in his view both divine ideas and common natures (or natural species) are unnecessary for explaining individual realities, just as (human) intelligible species are unnecessary for explaining (our) knowledge» (p. 479).

As Conti concludes his own paper, he manages also to synthesise the results of the various contributions that make up this volume, identifying three different approaches adopted by the Franciscans un-

der consideration: some (Alexander of Hales, John of La Rochelle, Bonaventure of Bagnoregio, and Peter John Olivi) defend and elucidate Augustine's exemplarism – and present a somewhat distorted interpretation of it; others (James of Ascoli, Peter Auriol and Petrus Thomae) force it – emptied of any real meaning – into a precise philosophical system; lastly, Duns Scotus and William of Ockham develop a new philosophical paradigm within which they explain the contents of faith.

Overall, it emerges that the question of divine ideas is linked to the fundamental problem of the intelligibility of the world, and that the entire Franciscan tradition tried to pursue exemplarism as the solution to this problem – up until the rupture caused by Duns Scotus' interpretation, itself a prelude to the collapse of the doctrine formalized by Ockham. Within this context, the doctrine of Johannes de Ripa constitutes a sort of attempted "restoration" of a metaphysical dimension which had been losing credence for some decades; Ripa gave the doctrine of exemplarism a renewed centrality above and beyond the notion of divine ideas, since each divine perfection becomes – analogously – formally communicable *ad extra*.

Sic bonum cognoscitur et similiter lux

Divine Ideas in the First Franciscan Masters
(Alexander of Hales and John of La Rochelle)

RICCARDO SACCENTI*

Throughout the 13th century, the nature and role of the divine ideas is a crucial doctrinal issue in the dialectic relation between the rising theological discourse and the philosophical tradition which is grounded in Aristotelian metaphysics. Scholars devoted their attention to the study of medieval discussions on divine ideas, taking Bonaventure of Bagnoregio's account as a veritable turning point. According to the general of the Franciscan order, the divine ideas are the eternal models of the things that are present in God's mind and are essential in order to explain the relation between the Creator and the creatures. Within such a relation, God's cognitive act is completely identified with the creative act: God creates the different things (*res*) and their multiplicity knowing them through the ideas.

Bonaventure's doctrine stands on the basis of a complex history, within which the notion of "divine ideas" is clarified through successive stages and which has a crucial passage in the teaching of the first Franciscan masters of theology in Paris, namely Alexander of Hales and John of La Rochelle¹. Alexander, the first *magister theologiae* of the Franciscan order, establishes some of the basic doctrinal features

* Università degli Studi di Bergamo.

1. Marco Arosio had already underlined the relevance of Alexander of Hales's theological position within the landscape of the history of the doctrine of the divine ideas. See M. AROSIO, *Aristotelismo e teologia da Alessandro di Hales a San Bonaventura*, L'Imaginerie, Monaco 2012 (Cattedra Marco Arosio, 1), pp. 218-222.

of the discussion on the divine ideas, even if the contents of his writings are not yet the mark of a Franciscan “school”, rather the starting point of a discussion whose developments are going to impact on the theological discourse all along the 13th century. John of La Rochelle, among others, offers a significant contribution to the discussion of the divine ideas, defining new and innovative perspectives with respect to Alexander of Hales’s position².

This article aims at presenting the contribution of these two Franciscan masters to the thirteenth-century discussion about the divine ideas. The study will focus on the features of their analysis and on the innovations they provide to medieval theological language, showing their major achievements which are the starting point of further developments. This approach to the writings of both Alexander and John requires a preliminary passage, that is, an examination of Peter Lombard’s exegetical work and of the doctrinal position of his Parisian intellectual followers. The writings of the *Magister Sententiarum* are in fact the very basis of the theological discussion at the university of Paris since the early 13th century, and Alexander of Hales’s choice to lecture on the *Sentences* contribute strongly to the adoption of the Lombard’s text as the major point of reference for teaching and learning theology. The two Franciscan masters discuss the issue of divine ideas taking into account the contents of Peter Lombard’s writings.

1. Peter Lombard

The theological discussion of divine ideas rests upon the exegetical debate concerning the interpretation of a passage from Paul’s *Epis-*

2. On the intellectual framework of the faculty of theology in Paris between the 1220s and the 1240s, that is during the intellectual activity and scholarly career of both Alexander of Hales and John of La Rochelle see S.E. YOUNG, *Scholarly Community at the Early University of Paris. Theologians, Education and Society, 1215-1248*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

tle to the Romans, namely Rom. 11:36, where the Apostle says: «For him, and by him, and in him, are all things: to him be glory for ever. Amen³». The twelfth-century exegesis, summoned in the *Glossa*, defined some specific features of the verse. More significantly, it understood the Pauline statement as referred to the Holy Trinity but also to the relation between the Creator and the creation.

On the basis of a passage of Augustine's *De trinitate*, book 6, the exegetes saw the threefold indication ("for him, by him, in him") as a mention of the Trinity⁴. In addition, the *Glossa ordinaria* explained that the final words of the verse, «in him are all things», do not refer to every kind of thing⁵. If so, in fact, it would be possible to suppose that in God there is also evil. On the contrary, the Latin word *omnia* here refers to the things which exist by nature (*naturaliter*), that is the things whose existence depends on the relation between the Crea-

3. Rom. 11:36: «Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria in saecula saeculorum. Amen».

4. See AUGUSTINUS HIPPOENSIS, *De Trinitate*, W. J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum Series Latina, 50), VI, cap. 5, n. 7, p. 235.

5. *Glossa ordinaria in Rom. 11:36*, in *Biblia latina cum glossa ordinaria*, A. Rusch (ed.), 4 vols., Strassburg 1480-1481 (repr. Turnhout, Brepols 1992), IV, col. 299a-b: «et in ipso omnia: Spiritu sancto quia sola dilectione creavit et conservat omnia. Omnia. Que naturaliter sunt non peccata que naturam viciant, que ex voluntate peccantium nascuntur. In creaturis vestigium apparet Trinitatis. In Trinitate summa origo est omnium rerum, et perfecta pulcritudo, et beatissima dilectio». See AUGUSTINUS HIPPOENSIS, *De Trinitate*, W. J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum Series Latina, 50), VI, cap. 10, n. 12, p. 242, 47-49: «In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium et perfectissima pulchritudo et beatissima delectatio». Peter Lombard quotes the same Augustinian passage in his *Sentences*, in discussing the nature of the Holy Trinity. See PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, I, Grottaferrata 1971 (Spicilegium Bonaventurianum, 4), I, d. 3, cap. 1, n. 7, p. 70, 30-31. On the *Glossa ordinaria* see L. SMITH, *The "Glossa Ordinaria". The Making of a Medieval Biblical Commentary*, Brill, Leiden-Boston 2009. See also A. ANDRÉE, *Introduction*, in *Anselmi Laudunensis Glossae super Iohannem*, ed. A. Andrée, Brepols, Turnhout 2014 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 267), pp. x-xvi.

tor and the creature and has no moral value. It is only human will that can determine the moral quality of an action, ennobling nature through good intention or compromising it through sin. Thus, as the *Glossa* explains, the words «in him all things» concern only natural things which are the footprints of the Trinity (*vestigium Trinitatis*), such that the whole Pauline verse would be a statement on the Trinity as the origin of all natural things.

Peter Lombard moves from the content of the *Glossa* in order to develop his own exegesis in the *Collectanea in Epistulas Pauli*⁶. He agrees with the idea that Paul's verse is a statement concerning the Holy Trinity and that the idea according to which all the things are in God concerns only natural things, that is, the *res* which God creates and not the things which human beings corrupt with their sin. According to the Lombard, the relation between natural things and God involves the *Verbum*, that is, the second divine person of

6. PETRUS LOMBARDUS, *Collectanea in epistulam Pauli ad Romanos*, PL 191, 1495A-B: «Imago enim si perfecte implet illud cuius imago est, ipsa coaequatur ei, non illud imagine suae, ubi iam est summa congruentia et prima aequalitas et prima similitudo, nulla in re dissidens et nullo modo inaequalis et nulla ex parte dissimilis; sed ad identidem respondit ei, cuius imago est, ubi est summa et prima vita, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est ei intelligere, hoc est vivere et hoc esse est. Unum est hoc tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid: et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilem; et omnes cum discedant et succedant tempora, non discedit vel succedit aliquid scientiae Dei. Non enim quae creatura sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt». On the *Collectanea* see M.L. COLISH, *Peter Lombard*, 2 vols., Brill, Leiden 1993, I, pp. 192-226; Ph.W. ROSEMAN, *Peter Lombard*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 44-48. On the relevance of Peter Lombard's work with respect to the *Glossa ordinaria* see M. ZIER, *Peter Lombard and the Glossa Ordinaria: A Missing Link?*, in Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno storico internazionale, Todi, 8-10 ottobre 2006, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2007, pp. 361-409. Quite recently Mark Clark founded evidences of the existence of Peter Lombard's lectures on the Old Testament. See M.J. CLARK, *The Biblical 'Gloss', the Search for Peter Lombard's Glossed Bible, and the School of Paris*, «Mediaeval Studies» 76 (2014), pp. 57-113; ID., *Peter Lombard, Stephen Langton, and the School of Paris: The Making of the Twelfth-Century Scholastic Biblical Tradition*, «Traditio» 72 (2017), pp. 1-104.

the Trinity which the theologian, following a well-established exegetical tradition, associates with the divine wisdom that “created all things”. Assuming the identification of wisdom with the *Verbum* of the prologue of the Gospel according to John, Peter Lombard explains that creation is a relation between the Creator and the creature which involves a double level: a natural one and a substantial one.

Lombard uses such a distinction as the proper mean to describe the relationship between God, who is perfectly one, incorrupt and eternal, and the creation which is multiple, subject to generation and corruption and finite. The theologian introduces a notion of creation which involves a cognitive element: the identity between living (*vivere*) and understanding (*intelligere*) in the divine *Verbum*, so that, from the point of view of the divine Word, creating is equivalent to understanding and knowing. The Lombard explains that the *Verbum*, being the very origin of the multiplicity of the things (*res*), grants the unity of creation at a “substantial” level, because he knows the principles (*rationes*) on which the reality stands. The perspective of the Divine Word is thus one according to which God knows everything, including the created and temporal realities. The Pauline expression «in him all things» means that God knows all the created things, so that even if they deteriorate in time, God has an immutable and eternal knowledge of them. In fact, Peter Lombard notes: «God does not know created things only when they are put into effect».

Peter Lombard returns to the exegesis of Rm 11:36 in the first book of his *Sentences*, in Distinction 36⁷. Here the master emphasises

7. On the *Sentences* see Ph.W. ROSEMAN, *The Story of a Great Medieval Book: Peter Lombard's Sentences*, Toronto University Press, Toronto 2004; COLISH, *Peter Lombard*, I, pp. 79-90. Peter Lombard structured his text according to a division in 100 chapters, following John of Damascus's *De fide orthodoxa*. See on this J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII^e siècle, sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recher-*

the relevance of a proper definition of the relation between the created things, on the one hand, and God and his essence, on the other side. More specifically, the Lombard questions whether the expression «in him all things» means that all things are in God's essence or that all things are in God through his essence⁸. The identity between divine essence and divine knowledge (or presence) that the Lombard accepts, does not entail that the Pauline words «in him all things» mean that all the things which are before God or that God knows are in his essence. Such a statement would support the identity of essence between God and all things, which is impossible. Referring to God requires distinguishing between the divine essence, that is, the divine nature, the condition of being «before God» (*in praesentia Dei*), in order to clearly distinguish God from the things (*res*)⁹.

This distinction between nature (*natura*) and being before God (*praesentia*), points to the semantic value of the lexicon which concerns the exegesis of Rom. 11:36. The expressions «knowledge of God» (*cognitio Dei*) and «being before God» (*praesentia Dei*), are two

ches et documents, L'édition universelle-Desclée De Brouwer, Bruges-Bruxelles-Paris 1948 (Museum Lessianum – section historique, 10), pp. 374-385, 410-412. See also I. BRADY, *Prolegomena*, in *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, I, p. 121*; II, pp. 13*-18*. The division of the text in four books and the use of the *distinctio* as textual unit dates at the beginning of the 13th century. It is quite certainly Alexander of Hales who used it in the occasion of his lectures on the *Sentences*. See I. BRADY, *The «Distinctiones» of Lombard's Book of Sentences and Alexander of Hales*, «Franciscan Studies» 25 (1965), pp. 90-116; L. SILEO, *Il libro: forma d'insegnamento e generi letterari*, in G. D'ONOFRIO (ed.), *Storia della teologia nel medioevo*, 3 vols., Casale Monferrato, Piemme 1996, II, pp. 551-602.

8. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, d. 36, cap. 1, n. 1, vol. I, p. 258, 25-259, 3: «Solet hic queri, cum omnia dicantur esse in Dei cognitione seu praesentia, vel in Deo per cognitionem, et eius cognitio vel praesentia sit divina essentia, utrum concedendum sit omnia esse in divina essentia vel in Deo per essentiam».

9. *Ibidem*, I, d. 36, cap. 1, n. 2, vol. I, p. 259, 4-10: «Ad quod dicimus quia Dei cognitio eius utique essentia est, et eius praesentia, in qua sunt omnia, ipsius cognitio est; nec tamen omnia quae sunt in eius praesentia vel cognitione, in eius essentia esse dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligerentur esse eiusdem cum eo essentiae. In Deo enim dicitur esse per essentiam, quod est divina essentia, quod est Deus. Habet ergo Deus apud se, in praesentia sua, quae non habet in sui natura».

denominations of the divine essence (*essentia divina*), which explain that God has knowledge of all things and understands the nature of all things. Affirming that all things are in God, that God knows all things and all things stand before Him, does not mean to affirm the identity between divine nature and created things, but that God knows the nature of all things.

Peter Lombard deepens his examination by considering an Augustinian statement (*auctoritas*), through which he tries to establish what it means for God to know the nature of the things¹⁰. The theologian explains that the expression “nature of the things” does not mean the existence of the things. In fact, supporting this idea would involve that also the things which still do not exist, such as the future generations of chosen ones (*electi*), would already have a full existence in God since God knows the chosen ones from eternity (*ab aeterno*). Thus, all things are before God not because they still exist (*in natura sui, idest illorum*), but because God the eternal knows them.

The Lombard moves on to the potential moral consequences of using such language to talk about the relation between God and the creation. Having explained that the statement «all things are in God» means not that the nature of all things exists in God but that God knows all things, the theologian notes that it is clear that God knows both the good and the evil things¹¹. Since divine knowledge

10. *Ibidem*, I, d. 36, cap. 1, nn. 2, vol. I, p. 259, 10-21: «Unde Augustinus, *De verbi Apostoli*, ita ait: “*Elegit nos ante mundi constitutionem*: Quis sufficit hoc explicare? Eliguntur qui non sunt, nec errat qui eligit nec vane eligit. Eligit tamen et habet electos, quos creaturus est eligendos; quos habet apud semetipsum, non in natura sua, sed in praesentia sua”. Nondum erant quibus promittebatur, sed et ipsi promissi sunt quibus promittebatur. – Ecce hic aperte dicit Deum apud semetipsum habere electos ante mundum, non in natura sua, sed in praesentia; cum tamen eius praesentia non sit aliud quam natura, quia ipsius praesentia est eius notitia. Potest tamen ad electos referri cum ait ‘in natura sua’, id est illorum. Illos quippe habuit ab aeterno apud se, non in natura sui, id est illorum, quia nondum erant, sed in sua praesentia, quia eos ita novit ac si essent».

11. *Ibidem*, I, d. 36, c. 2, n. 5, vol. I, p. 261, 10-16: «Bona tantum dicuntur esse in Deo, non mala, et ille prope, haec longe. Quia licet in Deo aliqua dicantur esse

is from eternity, God knows both good and evil things before they happen and thus has foreknowledge of future realities. Thus, the expression «before God» refers to God's knowledge of both good and evil things, such that is correct to say that God is morally responsible for sin, since – as Augustine notes – God's foreknowledge is quite different from the provision: if it is true that God foreknows the sin it is not true that He provides it.

In this sense it seems that the Pauline words «in him all things» would concern not only the natural things not corrupted by sin but also sins. This would entail the risk of acknowledging the presence of evil things in God, since He is the author (*auctor*) of the things which are in him and which – as Paul suggests – are for him and by him. Enlarging the value of the expression «in him all things» to the sins and to the evil things would involve the contradictory statement that God, in whom there is nothing but good, is the author of evil. On the contrary, affirming that God knows all things means that He knows both good and evil things but according to two different perspectives. In accordance with Cassiodorus's understanding of Psalm 16, saying that God knows good things means that God approves them and gives them his own assent. By contrast, «sin are hidden to God» and he does not approve them¹². Thus, God

propter cognitionis praesentiam et Deus bona et mala cognoscat, mala tamen non cognoscit nisi per notitiam; bona vero non solum per scientiam, sed etiam per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet quia ita ea scit ut etiam approbet et placeat, id est ita scit ut eorum sit auctor».

12. *Ibidem*, I, d. 36, c. 2, n. 4, vol. I, p. 260, 26-29: «Cognoscit ergo Deus et bona et mala per scientem; sed bona cognoscit etiam per approbationem, per beneplacitum, mala vero non. Unde Cassiodorus super Psalmum dicit: "Peccata abscondita Deo sunt, quia non novit, id est non approbat"». See CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum I-LXX*, M. Adriaen (ed.), Brepols, Turnhout 1958 (Corpus Christianorum Series Latina, 97), p. 149. Peter Lombard uses the same passage from Cassiodorus in his gloss to the *Psalms*. See Petrus Lombardus, *Glossae continuuae in Psalmos*, PL 191, 183D-183A: «Quia de absconditis tuis, id est de immunditiis, quas utique Deus non novit, id est prohibet». On Peter Lombard's *Glossae* on the *Psalms* see P. STROP-

knows good things because he approves them, but He knows evil things only by understanding (*per notitiam*) and does not express any assent to them. In this sense the Pauline verse refers only to the good things which are in God because knowing them God gives them his own assent. In a more specific sense it is correct to say that God knows also evil things, because he knows them even if he does not approve of them and is not their author or responsible for them.

In addition, as the Lombard explains, not all the things which are by God concern also his substance. According to an Augustinian statement, if it is true that all the things which are said about the divine substance take their existence from that same substance, it is not true that all the things which are by God are also of God¹³. In fact, we say that the sky and the earth are by God (*ex ipso*), because God created them, but we do not say that the sky and the earth are of God, that is are part of his own essence.

The master concludes: «In the premises we said that all things, both the good and the evil ones, are known to God or stand before God. But the evil things are not in this condition in the same way as the good ones. We have explained that in God there are only good things, as the expressions “in him” and “by him” suggest, and there is no evil thing, and we clarify in which sense these expressions have to be understood. We also clarify that the expression “of God” does

PACCI, *Le “Glossae continuae in Psalmos” di Pietro Lombardo*. Status quaestionis: studi pregressi e prospettive di ricerca, in *Pietro Lombardo*, pp. 289-331.

13. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, d. 36, c. 5, n. 1, vol. I, pp. 262, 28-263, 7: «Illud etiam hic adnectendum est, quod non omnia quae dicuntur esse *ex Deo*, etiam *de ipso* esse dici debent. Quia, ut ait Augustinus in libro *De natura boni*, “non hoc significat penitus *ex ipso* quod *de ipso*. Quod enim *de ipso* est, potest dici *ex ipso*; sed non omne quod *ex ipso* est, potest dici esse *de ipso*, quia non est de sua substantia. *Ex ipso* enim sunt caelum et terra, quia ipse fecit ea; non autem *de ipso*, quia non de sua substantia. Sicut aliquis homo si gignat filium et faciat domum: *ex ipso* est filius, *ex ipso* est et dominus; sed filius *de ipso*, domus vero *de terra et ligno*”, non *de se ipso*».

not mean that God owes what is different from him, while the expression “by God” means that all the existing things exist because he is their author¹⁴».

2. Alexander of Hales

Peter Lombard describes the relation between the Creator and creatures in terms of *scientia Dei*, that is, God’s knowledge of the created things. The distinction between nature (*natura*), which concerns the created things in their belonging to time, and principles (*rationes*), that is, God’s knowledge of them, is the basis upon which stands the development of the theological lexicon, including the use of the term *ydea*. Stephen Langton clearly witnesses this tendency among the Parisian theologians between the 12th and 13th centuries¹⁵. In his gloss to the *Sentences*, the master discusses the issue of the divine knowledge of the temporal things, explaining that at the very basis of such knowledge there is the principle according to which: «what is proper of the model is attributed to the example¹⁶». From this it follows the possibility to

14. *Ibidem*, I, d. 36, c. 5, n. 2, vol. I, pp. 263, 8-13: «In praemissis apertum est quod in Dei cognitione sive praesentia sunt omnia, scilicet bona et mala, sed non omni modo sunt ibi mala, quo bona; et quod in Deo bona tantum sunt, sicut *ex ipso* et *per ipsum*, non mala, et ex quo sensu haec accipienda sint assignatum est; et quod *de ipso* non dicitur esse proprie quod aliud est ab ipso, *ex ipso* autem dicuntur esse omnia quae eo auctore sunt».

15. The Parisian theological milieu, between 12th and early 13th centuries, is deeply marked by a plurality of ideas and perspectives. See on this M.L. COLISH, *Scholastic Theology at Paris around 1200*, in S.E. YOUNG (ed.), *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Brill, Leiden 2010, pp. 20-50.

16. STEPHANUS LANGTON, *Glossae in Sententias*, I, d. 36, in A.M. LANDGRAF (hrsg. von), *Die Sentenzenkommentar des Kardinals Stephen Langton*, Aschendorff, Münster 1891 (BGPTMA, 37 / 1), p. 49: «Attribuitur exemplo, quod est exemplaris. Illud enim dicitur esse in Deo, cuius exemplar est in Deo. Quia ergo exemplar albedinis, quae est in Sorte, est in Deo, ideo dicitur, quod ipsa albedo est in Deo. Ergo patet, quod nichil est, dum Sortes est albus, in Deo, vel niger, in Deo, quia rei sic signifi-

say that in God there is the thing whose model is in God. If, for instance, there will be a man, Socrates, who can be white or black, do we have to think that in God there is the model of «Socrates white or black»? Langton explains that the model which is in God corresponds to a reality with a proper meaning, so that we can say that in God there is a model of the whiteness as well as a model of the blackness and a model of the man Socrates. Thus, the statement «the thing “Socrates is white” is in God» does not mean that Socrates is in God but that in the future it will exist a certain creature which is supposed by the statement considered as a whole and that the model of such a creature will be, in a certain sense, in God.

Langton seems to suggest the existence of a correspondence between the language, which indicates existing things, and the presence of an *exemplar* that corresponds to those same things. As there is no *exemplar* of “Socrates is white or black” in God, so in Him there is no *exemplar* of evil things. With the term *exemplar* Langton means what Peter Lombard has identified with the word *ratio*, that is God’s knowledge of a thing and its nature.

In the beginning of the *Gloss* to the second book of the *Sentences*, Langton uses the term *ydea* to indicate the separated “form” of

cate nullum exemplar est in Deo. Non enim sic fit sermo de enuntiabili significato propositione, set de Sorte. Cum ergo dicitur, quod Sortes, est albus in Deo, non dicitur, quod Sortes sit in Deo, quia hoc verum est, set dicitur, quod aliqua creatura erit, que supponitur per hanc locutionem totalem, cuius exemplar modo sit in Deo. Sed nichil tale erit. Ergo nichil sic dicitur. Multo magis: Nichil est dictu: *Sortes est albus et niger* est in Deo. Unde super illum locum: quod factum est in ipso, vita erat, dicit Augustinus: Ratio rei future est in Deo. Ex hoc patet, quod mala futura non sunt in Deo, quia mali nullum est exemplar in Deo, cum mala non futura a Deo». On Langton’s *Gloss* to the *Sentences* see R. QUINTO, *Stephen Langton*, in Ph. W. ROSEMAN (ed. by), *Mediaeval Commentaries on the “Sentences” of Peter Lombard*. Volume 2, Brill, Leiden 2010, pp. 35-78 and Cl. ANGOTTI, *Étienne Langton, commentateur des Sentences de Pierre Lombard*, in L.-J. BATAILLON et alii (éds.), *Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien*, Brepols, Turnhout 2010 (Bibliothèque d’histoire culturelle du Moyen Âge, 9), pp. 487-523.

the subject, that is the thing that God knows¹⁷. In doing so, Langton defines divine ideas in terms of those exemplar forms which are the contents of the *scientia Dei* and from which all the created things derive. This perspective stands upon the distinction between *exemplum* and *exemplar*, through which Langton proposes a new version of the Lombard's distinction between *natura* and *cognoscentia* (or *praesentia*). In fact, he suggests a distinction between creation and the ideas – that is the knowledge of the created things – which allows him to consider the divine knowledge of reality in terms of the definition of a relation between the creation and the Trinity.

In his *Glossa* to Peter Lombard's text, Alexander of Hales starts from these premises, which clearly avoid the risk of understanding the Pauline verse as an exposition of the principle: «omnia esse Deum», as Amalricus de Bene had done, being later condemned¹⁸.

17. STEPHANUS LANGTON, *Glossae in Sententias*, II, d. 1, p. 69: «Verumtamen "Aristoteles" etc. Contra: Hec tria enumerat, sicut supra in precedenti capitulo. – Responsio: Plato ponit formam quasi unum principium. Intelligit enim ydeas formas sine subiecto. Aristoteles vero formas intelligit in subiecto et ideo secundum Aristotelem forma non principium Ade, et ita in numero non est differentia inter Aristotelem et Platonem, set in modo assignandi principium».

18. A detailed analysis of Alexander of Hales's *Glossae* is provided by H.P. WEBER, *The "Glossa in IV libros Sententiarum" by Alexander of Hales* in ROSEMAN (ed.), *Mediaeval Commentaries on the "Sentences" of Peter Lombard. Volume 2*, pp. 79-109. On Alexander of Hales see W.H. PRINCIPE, *Alexander of Hales' Theology of the Hypostatic Union*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1967; V. MARCOLINO, *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Epoche nach Alexander von Hales*, Aschendorff, Münster 1970 (BGPTMA – N.F., 2); I. FORNARO, *La teologia dell'immagine nelle Glosse di Alessandro di Hales*, LIEF, Louvain-la-Neuve – Vicenza 1985; H.P. WEBER, *Sünde und Gnade bei Alexander von Hales. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Anthropologie im Mittelalters*, Tyrolia, Innsbruck 2003; A. HOROWSKI, *La "visio Dei" come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales. Una lettura della "Glossa in quatuor libros Sententiarum" e delle "Quaestiones disputatae"*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005. Alexander's *Gloss* is quoted from the critical edition *Magistri Alexandri de Hales in IV libros sententiarum Petri Lombardi*, PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), 4 vols., Firenze 1951-1957 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, 12-15).

Alexander stresses the relevance of the distinction between created things and ideas noting the close connection between such a distinction and a proper usage of the language in the theological discourse. The Pauline verse, particularly the words «in ipso omnia», can have a double interpretation: it could mean that «all things are the divine essence», or that «all things are in Him [i. e. God] the divine essence». In the first case the expression refers to the status of the creatures in the divine essence, while in the second it makes reference to the *rationes*, that is the forms of things as eternal realities and not as something which is in a specific subject. The *rationes* are the models of mutable things and correspond to God's essence, to His wisdom. Alexander explains that it is not correct to say that the *rationes* are «in God's essence», but it is appropriate to say that they are «in God's wisdom». The expression «to be in God's wisdom» means to be known by God, and this perfectly explains the eternity of the things in God, that is, of the divine ideas. On the contrary, the expression «to be in God's essence» supposes a common nature between God and another reality; but this is impossible because of the incommensurability between God and any other thing.

Alexander develops his investigation of the *rationes* as the eternal forms that God knows and as the subject of His wisdom, and he comes to directly challenge the use of the notion of divine idea. In particular, the theologian questions the relation between the semantic value of the word *idea* and that of the terms *ratio* and *sapientia*. Considering their meaning, the three words are synonymous, since they indicate the same thing. What is their difference?

Alexander uses a series of Augustinian sources to discuss the point and associates the notion of “idea” to that of *exemplar*, explaining that the ideas are divine *exemplaria* on which all the created and mutable things depend¹⁹. In this sense the term “idea” has the same

19. ALEXANDER DE HALES, *Glossae super Sententias*, I, d. 36, vol. I, p. 357, 11-21: «Si idea et ratio et sapientia sunt idem secundum substantiam, quae differentia

value as *ratio* and means the form of stable and immutable knowledge of things which is in God's mind. Thus the difference between the three terms is that each one of them is used to highlight a different aspect of the nature of the divine models of things, according to a scheme which recalls the Aristotelian four causes. Thus, *ratio* means, the end of a thing, since it indicates the divine immutable and eternal model which coincides with the divine wisdom, standing for the ultimate aim of a thing. On the contrary, the term *idea* means the divine model which is the formal principle of a created thing. In the end, the word *sapientia* means the efficient cause, since it refers to the relation between the divine model and He who knows, that is God. Thus, the difference between these three terms is in their usage: it is a nominal difference, not a substantial one. More specifically, their use with respect to the ultimate aim, to the form and to the efficient cause shows their identity with respect to reality. The Aristotelian doctrine of the four causes, as it stands in the second book of *Physics*, has an addition: the final cause, the efficient cause and the formal cause concern the same reality²⁰.

After clarifying the synonymy of *idea*, *sapientia* and *ratio* as well as the differences among them, Alexander deals with a further issue: how the use of these words can describe the relation between the

est? Ideae sunt in mente divina, ut dicit Augustinus, *De civitate*, quas qui non credit, infidelem esse non ambigit. Ratio autem propter quam hoc dicitur, haec est: si enim homo agens secundum artem suam, secundum eam est exemplar. Idea autem nihil aliud est quam exemplar divinum. Quod autem ideae sint idem quod rationes, Augustinus, 83 *Quaestionum*: "Ideae sunt rationes rerum stabiles et immutabiles, quae divina continentur intelligentia"».

20. *Ibidem*, p. 357, 21-30: «Quod autem sint idem quod sapientia Dei, patet per hoc quod ipsae aeternae sunt. Dicit enim quod "ipsae neque oriuntur neque intereunt, secundum est tamen dicitur formari omne quod oritur vel formari potest". Ex iis colligitur quod sunt ipsa sapientia Dei aeterna, secundum quam omne formatur quod formabile est. Differunt autem haec tria secundum nomen, quoniam ratio respicit finem, idea respicit formam, sapientia efficientem cognoscentem. Et quia unum et idem est secundum rem causa exemplaris et finis et causa cognoscens, unum et idem secundum rem est sapientia et idea et ratio».

Creator and the created things in terms of relation between unity and multiplicity? The term *sapientia*, which refers to the efficient cause, that is, to the knowing subject, means one single thing: the divine wisdom (*sapientia Dei*). On the contrary, the terms *idea* and *ratio* are commonly used in the plural, as indicating the ideas and forms which are in God's mind. How can synonymy between *idea*, *ratio* and *sapientia* be combined with the reference of these words to the existing things, since the first two terms indicate a plurality and the last one a unity?

Once again Alexander notes that the distinction concerns the language and the use of each single term (*modus dicendi*)²¹. Thus, wisdom (*sapientia*), which more properly means God as the knowing subject, is referred to the singular precisely because it concerns something which is one only. On the contrary, since *ratio* indicates the medium, that is, the model which is the aim of the created thing, and *idea* means the cognitive content of such a model, they both have to refer to a plurality. *Ratio* and *idea* describe the different models which are present in God's mind, stressing a double relation: with the things and with the knowledge of the things. Thus, since there is a plurality of things known, it is appropriate to speak of "ideas" and the use of *ratio* for plurality explains how each thing is related to its own ultimate aim. Since the plurality of forms and aims corresponds to the plurality of the created things, it is appropriate to speak of a plurality of *rationes* and *ideae*.

This description does not mean that the temporal and plural field of creation is the cause of the eternal things: on the contra-

21. *Ibidem*, I, d. 36, vol. I, p. 358, 11-19: «Licet secundum rem idem sint illa tria [*scil. rationes, ideae et sapientia*], in hoc tamen differunt secundum modum dicendi: nam sapientia nominat plus ex parte Dei cognoscentis, quod est omnino unum; ratio vero medium nominat; idea vero ex parte rei cognitae. Et ideo, sicut res cognitae sunt plures, ita ideae plures; et cum unaquaeque res habeat suum proprium finem, sunt rationes plures secundum quas fines determinantur. Propter respectum ergo ideae ad formam et rationis ad finem, cum sint formae rerum plures et fines plures, dicuntur ideae plures et rationes plures».

ry, the models, which are eternal and immutable, are the cause of the created things, which are themselves temporal and mutable. Alexander explains: «The ideas are plural because of the relation that the created things have with them and not because they derive from the created things or receive from them their multiplicity». The divine models, the *rationes* and the *ideae*, are multiple from eternity and are therefore stable and immutable.

The divine models are examples of unity for the created things. As Alexander notes, we say that a human being and a horse are created according to a same formal principle, that is the idea of animal, even if their definition, that is the form of a human being and the form of a horse, are not the same. To explain more clearly this combination of multiplicity and unity, the theologian uses a geometrical example: a point would be the limit to which a plurality of lines tend, or it would be the origin and principle of the same plurality of lines²². If we consider the point as the limit, it is

22. *Ibidem*, I, d. 36, vo. I, p. 359, 2-8: «Eadem est ratio qua homo conditus est et equus secundum rem, sed non eadem ut ratio. Et est exemplum: punctus terminus plures lineas est unus punctus, sed dicitur plura principia, cum sit plurium linearum principium. Hoc autem nomen 'ratio' nominat per modum principii; hoc nomen 'sapientia' illud idem nominat, sed absolute». The example of the point as origin of a plurality of line is present also in the *Summa fratris Alexandri* and comes from the Ps. Dionysius's *De divinis nominibus*. The passage in question corresponds to the solution of a *quaestio* concerning the possibility to combine the divine unity with the plurality of the divine ideas, cf. *Summa fratris Alexandri*, PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), 4 vols., Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1924-1979, p. 1, inq. 1, tr. III, q. 1 (80), vol. I, p. 130b-131a: «Dicendum, secundum B. Dionysium, in libro *De divinis nominibus*, in cap. *De ente*, ubi dicit quod "monade omnis numerus subsistit; in quantum autem a monade provenit, discernitur et multipliciter: ita in centro omnes lineae circuli secundum unitatem primam constitutae sunt; breviter tamen distantes breviter discernuntur et quae magis, magis. Sic in tota natura omnium", id est Deus, "omnes rationes naturae singulorum sunt convolutae per unam inconfusam unitatem". Sicut ergo [si] quaereretur de puncto et unitate utrum unum vel multa, diceretur unum in re, multiplex in ratione, ita dicendum est de ideis quod una tantum est in re, multiplex ratione. Nam ex verbis B. Dionysii patet quod una tantum est divina unitas, in qua convolutae sunt omnes unitates creatae per exemplaritatem. Dicendum

one and single, but if we consider it as the origin and principle, it is in relation with a plurality of things. Alexander applies the same reasoning to the terms *ratio*, *idea* and *sapientia*: while the first two words concern the divine model as origin, the latter describes it as an absolute, since *sapientia* is one of the divine attributes and refers to God as the knowing subject in whose mind the models are.

3. John of La Rochelle

Alexander of Hales's theological achievements rapidly become an unavoidable basis for the discussion concerning divine ideas. Joining the Franciscan order, the *magister* certainly contributed to enlarge the diffusion of his works as well as of his doctrines, both of which became a veritable point of reference in the intellectual education inside the order of the Friars Minor. All the Franciscan theologians deal with Alexander's heritage, which they assume as the proper framework for their intellectual activity. Among them John of La Rochelle has a significant influence in the development of new perspectives and ideas. In 1238 John succeeds to Alexander of Hales as master of theology in Paris until his death in 1245 and he is the probable author of a commentary on the *Sentences* preserved in the manuscript Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 691²³.

ergo quod idea in Deo idem est quod divina essentia, tamen alio modo significat eam. Nam essentia divina significatur absolute: et sic significatur per hoc nomen 'essentia'; item significatur ut causa: et hoc vel efficiens vel finalis exemplaris. Idea ergo significat divinam essentiam, prout est causa formalis exemplaris, quia ipsa est omnium rerum exemplar. Et sic per ideam significantur duo, scilicet divina essentia, quod est principale significatum: et quantum ad hoc idea non dicit nisi unum; item, per ideam significatur connotatum et illud connotatum est respectus plurium rerum, quae sunt secundum divinum exemplar: et quantum ad hoc sunt ideae plures, quia plures et diversae sunt rationes secundum quas conditae sunt».

23. On the attribution of the Commentary to the *Sentences* of the manuscript Vat. lat. 691 to John of La Rochelle see J.-G. BOUGEROL, *La Glose sur les Sentences du Manuscrit Vat. lat. 691*, «Antonianum» 55 (1980), pp. 108-179. See also J.G.

Examining the content of the *Distinctio* 36 of Book I of the *Sentences*, the text of the commentary clearly assumes Alexander of Hales's *Glossa* on Peter Lombard's work as the source of some relevant arguments. For instance, it questions whether the things which exist in God are one and the same thing with the divine essence. In the *solutio* the author explains that it is necessary to distinguish the meaning of two expressions: «the creatures are the divine essence» and «the creatures are in God the divine essence²⁴». The first statement defines the creature in its own being, while the latter indicates its principles (*rationes creaturarum*) which exist in God. It is in this second sense that it is possible to say that the creatures are God and are in the divine nature, avoiding the risk of the heretic statement that «everything is God».

The commentator goes on to examine the issue of the relation between God's knowledge of the *rationes rerum* and the existence of future or possible things. God's knowledge of the things is from eternity and stands on the "natural principles" which are in God. Are

BOUGEROL, *The Fathers and the "Sentences" of Peter Lombard*, in I. BACKUS (ed. by), *The Reception of the Church Fathers. From the Carolingians to the Maurists*, 2 vols., Brill, Leiden-New York-Köln 1997, vol. I, pp. 113-164.

24. IOHANNES DE RUPELLA, *Glossa super Sententias*, I, d. 36, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 691, f. 41ra-b *marg. inf.*: «Dicimus quod in Deo fuerunt ydee rerum non tamen futurarum sed omnium possibilium fieri. Vnde in eo fuerunt ydee rerum infinitarum, quia scientia Dei infinita. Ad illud quod obicitur dicendum quod differunt ymago et exemplar, quia non est ymago nisi rei preteritis, sed exemplar dicitur respectu rei subsequentis. Vnde exemplar se habet in ratione cause, ymago uero in ratione effectus. Et quia effectus dependet a causa, non econtrario, ideo ad esse exemplaris non exigitur esse exempli in presenti uel in futuro, sed in possibilitate. Sed ad esse ymaginis preexigitur esse rei cuius est ymago. Exemplum potest poni de libro, qui ad hoc scribitur, ut ad similitudinem eius alii liber scribantur, et si nullus scribatur nihilominus exemplar est. Vnde respectu esse possibilis est terminus exemplar sicut causa in potentia dicitur respectu effectus in potentia. Per hoc patet solutio ad quesita, quia exemplum secundum quod dicitur ad exemplar non est solum rei que est uel que est futura, sed que est potentia possibilis. Ad aliud patet solutio, quia non similiter est, de ymagine et exemplari ut dictum est».

these principles proper for all future things or only those things which would have been possible even if they never become real? John explains that in God there are no ideas of future things but the ideas of all those possible things which can happen. Accordingly, the divine ideas are infinite in number because God's knowledge (*scientia Dei*) is infinite.

John of La Rochelle, as Alexander of Hales, must clarify a problematic aspect of the theological language: the word *ydea* is often indicated as synonymous with the terms *ymago* and *exemplar*, but these words are wrongly associated since the first one refers only to past things while the latter refers to future realities. The theologian explains that the word *exemplar*, which refers to a future thing, relates to the cause, while *ymago*, which refers to the past things, concerns the effect. Considering the relation between cause and effect, it is the latter which depends on the former, not vice versa, and thus the model's existence requires the example's existence neither in present nor in future, but only as a possibility. On the contrary, the image's existence presupposes the existence of the thing of which it is image. John offers the example of the composition of a manuscript which has the role of an *exemplar*, that is the model to realize further copies of the work. The master rhetorically uses the double meaning of the latin word *exemplar*, which in theological discourse indicates the model or idea present in God's mind, while in the university it defines the manuscript that the *stationarii* use to create multiple copies of the same text. Considering that *exemplar* usually refers to future things, it follows that if no one creates a copy of the text, the manuscript would not be an *exemplar* in a proper sense. It is necessary to re-frame the use of the term and to clarify that something is called *exemplar* because of the possible things which can be created from it, in the same way that a thing is "potentially" a cause with respect to the effects which it can produce "underway". The term *exemplar*, such as *ydea*, refers not to future things but to possible

ones, so that God, whose knowledge is infinite, knows an infinity of ideas because there are infinite possible things.

Continuing on these premises, John of La Rochelle deals with the issue of God's knowledge of evil. Summarizing the arguments for or against this possibility, the theologian quotes several authorities. Firstly he uses the Aristotelian principle «the science or the knowledge is the assimilation of he who knows with the thing which is known», in order to question God's knowledge of the evil²⁵. In John's account, such a position is quite close to the Augustinian, one which stands on the principle: «we know things because they exist, but things exist because God knows them»²⁶. At the very basis of this perspective there is the idea that the *scientia Dei* is the cause of the things, and since God cannot be the cause of the evil, it follows that He cannot know evil.

On the contrary, a quotation from Gregory the Great explains that prophets knew and preached the things they saw in the book of eternity and that such a knowledge, which included evil, was by essence (*secundum essentiam*) or by idea (*per ydeam*). If a prophet, that is a human being, has such kind of knowledge, also God would have it, including a knowledge of evil by essence or by idea²⁷.

John offers a solution (*solutio*) which assumes Alexander of Hales's distinction between speculative and practical knowledge²⁸.

25. *Ibidem*, f. 41ra *marg. sup.*: «Dicit philosophus: scientia siue cognitio est assimilatio scientis cum scibili que est uel secundum essenciam aut secundum speciem. Sed nulla est assimilacio dei ad malum, quia etc.».

26. *Ibidem*: «Sciencia dei est causa rerum. Sed deus modo est causa mali; ergo malum non est scibile a deo. Vnde Augustinus in libro confessionum: "nos quidem quia res sunt scimus res, sed quia deus nouit res res sunt"».

27. *Ibidem*: «Contra, dicit Gregorius: "prophete ea que cognoscebant et predicabant uidebant in libro eternitatis". Sed prophete dicebant mala futura [...] proprium; ergo legebant ea in libro eternitatis et illa ibi erant secundum essenciam uel secundum ydeam».

28. *Ibidem*, f. 41rb *marg. sup.*: «Vt supra habitum est, duplex est scientia, scilicet speculatiua et practica. Prima non se habet in ratione cause respectu scibilium, set secunda. Et prima cognitione cognoscit Deus hanc: mala non facere, et uocatur

The former is what Augustine called *ratio* and through it God knows a general principle such as «do not make evil». In this sense, the term *ratio* is equivalent to *verbum*: in the theological discourse which concerns God, *verbum* means the principle and origin of all things which are made by the *verbum* itself. On this basis it is possible to discuss whether God knows evil. The theologian notes that something is knowable by itself and such a thing corresponds to an idea. The good and light are such kinds of things. Otherwise, other things are not knowable by themselves but as deprivation of something. Evil is such a kind of thing, so that the whole series of examined authoritative texts is reconsidered and understood on the basis of the distinction between things knowable in themselves and things knowable as deprivation.

John of La Rochelle's analysis in his *Glossa* focuses clearly upon Peter Lombard's text, following the approach of Alexander of Hales and thus progressively disconnecting the content of the *Sentences* from the Pauline verse which is at the origin of the debate. However, in his commentary on Paul's *Epistolae*, the Franciscan master directly deals with the exegetical tradition of *Rom. 11:36* that goes back to the *Magister Sententiarum* and connects this New Testament verse with the Trinitarian theology. John understands the Pauline verse as a description of the relation between creatures and God according to the Aristotelian doctrine of the four causes, explaining that the statement «For him, and by him, and in him, are all things: to him be glory for ever. Amen», indicates that the created things depend on

ab Augustino prima ratio; secunda uero uerbum siue ars. Dicuntur enim ratio et uerbum quia in uerbo est potentia operatiua omnium que fiunt per uerbum; ratio uero, etsi nihil fiat per ipsa, nihilominus ratio dicitur. Ad illud quod obicitur quod omne quod cognoscitur est in cognoscente sic uel sic, dicendum quod quedam sunt per se cognoscibilia et hec habent ydeam; sic bonum cognoscitur et similiter lux. Quedam uero non per se, sed per priuationem; sic malum. Sicut tenebra non cognoscitur nisi per inuicem, sic malum. Aliam speciem alia cognoscitur, sed per priuationem speciei boni cognoscitur. Auctoritates ergo ille intelligende sunt de hiis que habent cognosci per se, non per priuationem».

the Trinity, which is plural according to the divine persons but one in essence²⁹. In this sense John separates the understanding of the biblical passage from the theological discussion of the content of the *Sentences*: it is clear that in his *Glossa* on Peter Lombard he considers the issue of the divine ideas as a theological and philosophical matter, while in the commentary to Paul's *Epistolae* his major aim is to explain the letter of the biblical text.

4. Concluding remarks

In the years immediately following Alexander of Hales's and John of La Rochelle's teaching, the issue of divine ideas assumes a central role in the theological discourse concerning the relation between God and creation and particularly the nature of the act of creation. Bonaventure of Bagnoregio understands the divine ideas in terms of models (*exemplaria*), making them a pillar of his own metaphysical and theological perspective. Thus, Alexander and John, with their analysis, represent the foundation to the background of Bonaventure, particularly through their influence on the systematic presentation of this issue which is displayed in the *Summa fratris Alexandri*. Here the divine ideas are questioned

29. IOHANNES DE RUPELLA, *Glossa super Pauli Epistolas, ad Rom. 11:36*, Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15602, f. 51vb: «Quoniam ex ipso, etc. Et per uirtutem harum trium prepositionum, *ex per in*, notatur his distinctio trium personarum. *Ex* enim dicit causam efficientem in ratione primi principii, et ideo 'ex' dicitur *ex ipso*, pertinet ad patrem qui est principium primum non ab alio. 'Per' dicit causam efficientem in ratione principii sed ab alio, et ideo quod dicit *per ipsum* competit filio qui est principium a patre. 'In' uero dicit causam efficientem in ratione finalis principii siue termini qui ab aliis. Et ideo quod dicitur *in ipso* pertinet ad spiritum sanctum et ita notatur hic trinitas cum dicitur *ex ipso* patre, *per ipsum* filium, *in ipso* spiritui sancto. Post modum notatur unitas essencie cum singulariter dicitur *ipsi*, non *ipsis honor et gloria*, id est *honor* trinitati personarum, *gloria* unitati essencie. Et hoc *in secula seculorum amen*, simile <est in> I Thimoteo, I [1:17]: "regi seculorum immortalis et inuisibilis deo, honor et gloria in secula seculorum, amen"».

in a more wide and detailed form rather than in the *glossae* and commentaries to the *Sentences*.

Among the first Franciscan masters of theology, Alexander of Hales has certainly a pivotal role in defining the pillars on which stands the approach to the issue, starting from the theological heritage of Peter Lombard's school and enlarging the debate on the eternal models of created things through the introduction of the concept of *ydea*. This latter, together with *ratio* and *sapientia*, is part of a theological lexicon which is able to describe the substantial unity of the thing to which these words refer. Since the issue of divine ideas concerns the exemplar forms in God's mind, it is the divine, one and eternal substance which is the proper subject of the discourse. In this substance there is the multiplicity of ideas and principles (*rationes*), that is the multiplicity of models from which comes the plurality of creatures.

It is clear that Alexander aims at explaining the nature of the relation between God and creation in terms of the origin of the multiplicity and mutability of reality. The master's careful analysis of theological language concerning the models, clarifies that the multiplicity of the *res* is not the cause of the multiplicity of the ideas that God knows, but rather that the multiplicity of the divine ideas – a multiplicity which is in God's mind and thus is eternal – implicates the plurality of creation.

John of La Rochelle adds a different perspective with respect to Alexander's account. The latter supposes a relation between the divine ideas and creatures according to which God knows the world through the divine ideas and through this knowledge He operates the creation. Accordingly, Alexander uses the term *ydea* to indicate an eternal model which corresponds to a temporal thing. John of La Rochelle suggests that such a perspective limits God's knowledge to only temporal reality. Thus the theologian uses terms *ydea* and *exemplar* to indicate the eternal models which the divine mind knows as possible and can indicate both the future existing things

and the future non-existing things. On this basis John reframes the doctrine of the divine ideas coherently with the notion of the *scientia Dei* as limitless and not restricted by time. The Franciscan master suggests the existence of an infinite possibility of divine ideas which reflects God's infinite knowledge. Such a position represents the basis for the development of the debate on the divine omnipotence in the second half of the 13th century.

La negazione delle idee e l’“oscurantismo” dei filosofi

Bonaventura critico di Aristotele

MASSIMILIANO LENZI*

Scopo di questo breve contributo – nel quale, partendo dalle considerazioni con cui Bonaventura recepisce la critica aristotelica dell’esemplarismo platonico, analizzo in maniera rapida e un po’ sommaria la dottrina bonaventuriana delle “idee” divine – è di introdurre alcuni elementi di riflessione sulla ricezione medievale di Aristotele e, in particolare, sulle condizioni che ne hanno reso possibile l’uso in teologia. Il ruolo non negoziabile e costitutivo che le “idee” rivestono nella dottrina della conoscenza, della creazione e della provvidenza divine rende infatti il loro rifiuto da parte di Aristotele un passaggio delicato e dirimente e senz’altro decisivo per capire come l’aristotelismo medievale si sia concretamente costituito, in base a quali effettivi presupposti teorici ed ermeneutici.

D’altra parte però l’obiettivo che qui mi prefiggo è davvero circoscritto. La tesi che infatti intendo argomentare è che la posizione antiaristotelica di Bonaventura, oltretutto degna, per la sua acutezza¹, della massima considerazione critica, costituisca un prezioso riferimento storico per valutare il fondamento di quelle

* Sapienza – Università di Roma.

1. Vale qui il giudizio di J.G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988, p. 51, secondo il quale «Bonaventura conosce Aristotele quanto basta per parlarne con competenza e padronanza». Analogamente Id., *Dossier pour l’étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» 40 (1973), pp. 135-222: 221.

diverse se non opposte iniziative che – come nel caso di Tommaso d’Aquino – pretendono di attribuire allo stesso Aristotele critico di Platone un’impensata dottrina teologica delle “idee” divine. Di qui la centralità che assume in questa mia prospettiva la «requisitoria» (Ruedi Imbach) antiaristotelica contenuta nella sesta delle *Collazioni sui sei giorni della creazione* – un ciclo di conferenze tenuto da Bonaventura a Parigi tra l’aprile e il maggio del 1273 e le cui preoccupazioni teologiche e pastorali anticipano (e prolungano) quelle magisteriali del vescovo Tempier.

Stabilendo una corrispondenza tra i sei giorni della creazione e i sei gradi in cui si articola il percorso della conoscenza umana, dall’intelligenza naturale fino al *raptus*², Bonaventura delinea in queste conferenze un itinerario di emancipazione e riscatto – simboleggiato dal racconto biblico della fuga d’Egitto – che dalla saggezza del mondo (*a sapientia mundana*) conduce alla sapienza cristiana (*ad sapientiam christianam*)³. Di fronte alla pervasiva influenza scolastica esercitata dalla filosofia aristotelica della natura, l’invito di Bonaventura è di guardarsi dal rivolgere indietro lo sguardo verso il mondo – le «tenebre d’Egitto» –, per non lasciarsi offuscare dalla caligine dell’errore⁴. E a tal proposito Bonaventura critica non solo l’ideale filosofico dei maestri delle Arti, ma anche il costume e l’atteggiamento di quei teologi che, aprendo le loro lezioni e le loro *Summae* al “sapere” aristotelico, finiscono con il confondere il gusto degli studenti:

Ha prevalso infatti la contrapposizione alla vita di Cristo nei costumi dei teologi e la contrapposizione alla dottrina di Cristo nelle false posizioni degli “artisti”. Pertanto non si deve ritornare in Egitto

2. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, III, 24, p. 347.

3. *Ibidem*, I, 9, p. 330, su cui R. IMBACH, *Non diligas meretricem et dimittas sponsam tuam. Aspects philosophiques des Conférences sur les six jours de la création de Bonaventura*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 97 (2013), pp. 367-396: 371.

4. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, VI, 4-5, p. 361.

per il desiderio di cibi vili come agli, porri e poponi né gettare via il cibo celeste⁵.

Nel profondo simbolismo della sua predicazione Bonaventura fa valere due immagini, entrambe tratte sempre dal racconto biblico dell'esodo: l'immagine dei cibi vili e carnali (Nm 11, 4-5) e quella, apocalittica, delle tenebre (Es 10, 22). Queste immagini servono a significare il necessario abbandono e superamento di un sapere, quello filosofico e pagano, che non essendo illuminato e addolcito dal condimento della fede ottenebra e disgusta, nel senso letterale di accecare la vista e di corrompere il gusto, cioè le facoltà di assimilare e discernere i colori e i sapori⁶. Insisto rapidamente su questo perché non si tratta di immagini puramente simboliche, di effimero valore metaforico, ma di rappresentazioni primarie e strutturanti, fondate su considerazioni scientifiche, e che trovano la loro ragione nella corrispondenza naturale dei fenomeni a cui alludono. In epoca premoderna la teoria del gusto e della visione costituisce infatti il modello di una teoria della conoscenza intesa essenzialmente come assimilazione e rispecchiamento⁷, ed è in

5. SAN BONAVENTURA, *Sermoni teologici*. Traduzione di P. Maranesi, Città Nuova Editrice, Roma 1994 (NCB 6/1), p. 53, con qualche modifica; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, I, 9, p. 330: «Praecessit enim impugnatio vitae Christi in moribus per theologos et impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas. Non itaque redeundum est in Aegyptum per desiderium vilium ciborum, alliorum, porrorum et peponum nec dimittendus cibus caelestis». Cfr. altresì *ibidem*, XIX, 12, p. 422: «Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum [...]: magistri cavere debent, ne nimis commendent et appetiuntur dicta philosophorum, ne hac occasione populus revertatur in Aegyptum, vel exemplo eorum dimittat aquas Siloe, in quibus est summa perfectio, et vadant ad aquas philosophorum, in quibus est aeterna deceptio».

6. Riprendo qui alcune considerazioni già espresse in M. LENZI, *Attendite a falsis prophetis. Filosofi e filosofia nella predicazione di Tommaso d'Aquino e Bonaventura*, «Memorie Domenicane» 46 (2015), pp. 527-549: 545-546.

7. Cfr. G. STABILE, «*Sapor-sapientia*»: *tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica*, in C. LEONARDI, F. SANTI (a cura di), *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008 (Microlo-

questa prospettiva e con assoluta coerenza teorica che Bonaventura allude in particolare all'“oscuramento” che vizia la filosofia e il suo esercizio, ritenendo che ad occultare e ottenebrare la verità sia la cecità di una ragione non illuminata dalla fede⁸. Di conseguenza, nella sua pretesa di sapienza, il filosofo pagano si costituisce coerentemente come il prototipo del superbo e l'“oscurantismo” filosofico si connota di elementi senz'altro diabolici, non solo epistemologicamente ma anche eticamente tenebroso⁹.

È chiaro allora perché e secondo quale ulteriore profonda e coerente motivazione teorica Bonaventura collochi alla base della cecità filosofica la negazione delle “idee” – termine del cui etimo è appena il caso qui di ricordare le implicazioni sia gnoseologiche che visive. Principi della conoscenza divina, cause intelligibili del creato e regole della conoscenza e della condotta umana, le “idee” contenute nella Sapienza e nell'Arte del Verbo costituiscono infatti quell'unica e autentica luce da cui dipende tutta la “visibilità” del mondo e del suo creatore. Un fattore cruciale che contribuisce contestualmente a spiegare non solo l'esigenza di quella che Ruedi Imbach ha definito una «riduzione

gus' Library, 28), pp. 287-344, e ID., *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in ID., *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007 (Micrologus' Library, 20), pp. 9-29. Sull'associazione *sapor/sapere/sapientia* in Bonaventura sono adesso tornato in M. LENZI, *Tradurre Bonaventura: linguaggio e percezione del mondo*, «Antonianum» 93 (2018), pp. 231-253; 239-246.

8. Della filosofia aristotelica Bonaventura sembra voler denunciare soprattutto la «chiusura naturalistica» (T. GREGORY, *Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo*, in ID., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992 (Storia e letteratura, 181), pp. 61-76; 66): cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, XII, 15, p. 386, con il classico studio di É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 2006³ (Études de philosophie médiévale, 4), pp. 76-100.

9. Solo la fede, afferma Bonaventura, divide la luce dalle tenebre (BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, VII, 13, p. 367), di qui il carattere tenebroso e luciferino dei filosofi (*ibidem*, I, 17, p. 332; IV, 1, p. 349 e XXII, 42, p. 444), su cui J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2008, pp. 200-212; ed. or. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell & Steiner, München 1959, pp. 148-159.

cristocentrica della filosofia alla teologia»¹⁰, ma anche la radicalità di un atteggiamento critico che non si limita a polemizzare con i maestri delle Arti, ma individuato in Aristotele il primo negatore delle “idee”, e perciò il capostipite di una genealogia dell'errore, a lui coerentemente si rivolge come al «principe» delle “tenebre filosofiche”¹¹.

I

Come si è anticipato l'imputazione mossa ad Aristotele si situa nella sesta *Collazione*, conferenza che prosegue la trattazione della prima delle sei visioni, quella dell'intelligenza naturale, che Bonaventura fa allegoricamente corrispondere al primo giorno della creazione, quando *fu fatta la luce* (Gen I, 2). Dopo aver ricapitolato il significato, trattato nelle due precedenti collazioni, dell'espressione *Dio vide la luce* – da intendersi nel senso di «fece vedere» l'uomo attraverso il lume della ragione e l'illuminazione divina –, Bonaventura passa a considerare l'espressione successiva, *e divise anche la luce dalle tenebre*, riconducendola, sul modello della divisione angelica, alla distinzione dei filosofi in buoni e cattivi. La requisitoria antiaristotelica si inserisce qui, come spiegazione del perché alcuni dei filosofi abbiano seguito le tenebre. Si tratta di una severa ma penetrante accusa, che merita di essere riportata per intero:

10. IMBACH, *Non diligas meretricem*, p. 383, con riferimento a BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, I, 11, p. 331, ma si veda anche *ibidem*, I, 13, p. 331; III, 8-9, pp. 344-345 e XII, 5, p. 385, con C.M. CULLEN, *Bonaventure's Philosophical Method*, in J.M. HAMMOND, J.A.W. HELLMANN, J. GOFF (ed. by), *A Companion to Bonaventure*, Brill, Leiden-Boston 2014 (*Brill's Companion to the Christian Tradition*, 48), pp. 121-163: 148-150.

11. Minimizza questa radicale e apocalittica contrapposizione F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1966 (*Philosophes médiévaux*, 9), p. 237, nel quadro di una complessiva ma francamente eccessiva rivalutazione dei rapporti tra Bonaventura e Aristotele (pp. 220-242). Più obiettivo M. AROSIO, *Aristotelismo e teologia da Alessandro di Hales a San Bonaventura*, Liamar Editions, Monaco 2012 (Cattedra Marco Arosio, 1), p. 456.

Ma perché allora alcuni di essi hanno seguito le tenebre? Perché sebbene tutti abbiano riconosciuto la causa prima come principio e fine di tutte le cose, si sono invece differenziati riguardo al “medio”¹². Infatti alcuni negarono che in essa vi fossero gli esemplari delle cose e di costoro il principe sembra essere stato Aristotele, il quale sia all’inizio che alla fine della *Metafisica*, come in molti altri luoghi, esecra le idee di Platone. Perciò dice che Dio ha conosciuto solo se stesso e non ha bisogno della conoscenza di nessun’altra cosa e che muove come l’essere desiderato e amato. Dal che concludono che non conosce niente o nessun particolare. Perciò l’insigne Aristotele respinge queste idee anche nell’*Etica*, dove dice che il sommo bene non può essere un’idea. Ma le sue ragioni non valgono niente e il Commentatore le risolve¹³. Da questo errore ne deriva un altro e cioè che Dio non ha prescienza né provvidenza [...]. Dicono inoltre che non c’è nessuna verità del futuro, se non la verità delle cose necessarie; e che la verità delle cose contingenti non è verità. E da questo deriva che tutte le cose avvengano a caso o per necessità fatale. E poiché è impossibile che avvengano a caso, per questo gli arabi introducono la necessità fatale, vale a dire che quelle sostanze che muovono i cieli sono cause necessarie di tutte le cose. Dal che deriva che la verità sia occultata, si intende la verità della disposizione degli affari mondani secondo le pene e la gloria. Se infatti quelle sostanze muovono senza errare, non occorre più che vi sia l’inferno né che vi sia il demonio; né, come sembra, Aristotele ha mai affermato l’esistenza del demonio e della beatitudine dopo questa vita. Questo è dunque il triplice errore, vale a dire l’occultamento dell’esemplarismo, della divina provvidenza e della disposizione mondana¹⁴.

12. Cioè, come chiarisce Barbara Faes, riguardo alla causa esemplare, che Bonaventura indica sempre come intermedia tra la causa efficiente e la causa finale (B. FAES DE MOTTONI, «... oportet quod interpres optime sciat scientiam quam vult transferre et duas linguas a quibus et in quas transferat». *Per tradurre Bonaventura e Tommaso*, in M. BALDI e B. FAES DE MOTTONI (a cura di), *Edizioni e traduzioni di testi filosofici. Esperienze di lavoro e riflessioni*, Franco Angeli, Milano 2006, p. 41-61: 58).

13. Si tratta naturalmente di Eustrazio, metropolita di Nicea († ca. 1120), per antonomasia il “commentatore” dell’*Etica Nicomachea*: cfr. I. COSTA, *Il problema dell’omonimia del bene in alcuni commenti scolastici all’Etica Nicomachea*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 17 (2006), pp. 157-230: 166, nota 27.

14. SAN BONAVENTURA, *Sermoni teologici*, pp. 151-153, trad. in più punti modificata; BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, VI, 2-3, pp. 360-361: «Sed unde

Come si può vedere, Bonaventura è estremamente lucido e circostanziato nella sua genealogia dell'errore, enunciando una serie di tesi che fanno sistema e che, se non tutte certo in buona parte, possono essere effettivamente ricondotte ad Aristotele. In particolare merita attenzione la sequenza in base alla quale, negando le “idee” divine, Aristotele avrebbe negato che Dio abbia cura e conoscenza del mondo, che il mondo sia stato progettato e creato da Dio e che l'uomo sia al centro di questo progetto e destinato a vivere in eterno¹⁵. Bona-

aliqui tenebras secuti sunt? Ex hoc quod licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt quod nihil vel nullum particulare cognoscat. Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in Ethicis, ubi dicit quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae et Commentator solvit eas. Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam [...]. Dicunt etiam quod nulla veritas de futuro est nisi veritas necessariorum; et veritas contingentium non est veritas. Et ex hoc sequitur quod omnia fiant a casu vel necessitate fatali. Et quia impossibile est fieri a casu, ideo inducunt necessitatem fatalem Arabes, scilicet quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae. Ex hoc sequitur veritas occultata, scilicet dispositionis mundalium secundum poenas et gloriam. Si enim illae substantiae movent non errantes, nihil ponitur de inferno nec quod sit daemon; nec Aristoteles unquam posuit daemonem nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur. Iste est ergo triplex error, scilicet occultatio exemplaritatis, divinae providentiae, dispositionis mundanae».

15. Bonaventura prolunga qui una critica tradizionale, che in particolare imputa ad Aristotele la negazione della provvidenza divina: cfr. V. CORDONIER, *Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du Liber de bona fortuna comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine*, in L. BIANCHI (ed. by), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2011 (Studia artistarum, 29), pp. 65-114: 97-98, ai cui riferimenti aggiungerei un rimando a NEMESIIUS EMESENUS, *De natura hominis*, M. Morani (ed.), Teubner, Leipzig 1987, cap. 43, p. 127, ll. 10-21; ID., *De natura hominis*, trad. de Burgundio de Pise, G. Verbeke, J.R. Moncho (edd.), Brill, Leiden 1975 (CLCAG, Supp. 1), cap. 42, p. 161, ll. 10-17. Ma si veda anche ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae 'antequam esset frater'*, PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), 3 voll., Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1960, Appendix II, q. 2, sc 1, vol. III, p. 1465, ll. 27-30 e ancora BONAVENTURA, *Commentarius*

ventura coglie qui elementi autentici di indiscutibile irriducibilità tra aristotelismo e cristianesimo e un ruolo particolare, oltre alla “deludente” caratterizzazione di Dio come causa motrice di tipo finale (*et movet ut desideratum et amatum*)¹⁶, lo accorda all'autorità di *Metafisica*, XII, 9, dove Aristotele, per salvaguardarne la dignità e la perfezione, attribuisce al primo motore intellettuale solo di sé, formulando la celeberrima definizione di pensiero di pensiero¹⁷. Si tratta, come ha sottolineato Marteen Hoenen, di una dottrina cruciale, che polarizza il dibattito sulle “idee” divine della seconda metà del '200 e che spinge Bonaventura ad articolare una teoria dell'esemplarismo teologico che, tenendo conto dell'obiezione aristotelica, sia in grado di restituire alla perfezione divina quella cura e quel controllo del mondo che Aristotele le avrebbe indebitamente sottratto¹⁸. Nelle pagine seguen-

in Ecclesiasten, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, VI, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1893, IX, p. 77 e Id., *Commentarius in Evangelium Ioannis*, *ibidem*, I, 13, p. 249.

16. L'allusione è a *Metaph.*, XII, 7, 1072a26 e b3, sulla cui tradizione interpretativa cfr. E. BERTI, *Da chi è amato il Motore immobile? (su Aristotele, *Metaph.* XII 6-7)*, in Id., *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004, pp. 616-650: 626-640.

17. Secondo Aristotele il primo motore, essendo la realtà più divina e degna di onore, può avere per oggetto di intellettuale solo se stesso, altrimenti avrebbe in altro il principio della propria perfezione (*Metaph.*, XII, 9, 1074b15-35). Per questo Bonaventura afferma che secondo Aristotele «Dio ha conosciuto solo se stesso e non ha bisogno della conoscenza di nessun'altra cosa» (*Collationes in Hexaëmeron*, VI, 2, p. 360). Tradizionalmente tuttavia questo non è stato inteso nel senso che egli non debba avere alcuna conoscenza del mondo (si vedano a questo proposito le avanzate considerazioni di E. BERTI, *Tradurre la Metafisica di Aristotele*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 45-48), ma che possa conoscere il mondo solo in quanto pensa e conosce se stesso come causa del mondo. Di qui la tesi di una conoscenza solo universale o, come sostiene Averroè (cfr. AVERROES, *In Aristotelis Metaphysicorum libros*, in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois commentariis*, vol. VIII, Venetiis 1562, XII, 51, fol. 337 A-B), né universale né particolare, che di nuovo spiega perché Bonaventura aggiunga che secondo i filosofi Dio «non conosce niente o nessun particolare» (*Collationes in Hexaëmeron*, VI, 2, pp. 360-361).

18. M.J.F.M HOENEN, Propter dicta Augustini. *Die metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 64 (1997), pp. 245-262: 252-254.

ti vorrei allora innanzitutto mostrare su quali basi teoriche e testuali Bonaventura elabori questa teoria consapevolmente antiaristotelica.

II

L'esistenza delle “idee” divine è per Bonaventura, come per tutti i medievali, un presupposto di natura teologica che si fonda in primo luogo sull'autorità di Agostino¹⁹, ma che trovando un'ulteriore giustificazione logica e razionale nel carattere intenzionale dell'agire divino, fa costantemente appello alla struttura teleologica dei processi artigianali: in breve, se Dio crea per arte anziché per natura, è necessario che come un buon artigiano preconcipisca le ragioni che ne costituiscono il progetto e che sono preordinate alla sua realizzazione²⁰. Il punto però che preme a Bonaventura è distinguere l'arte e le ragioni divine da quelle umane. Antropomorfizzare le “idee” conduce all'*impasse* di un dilemma insolubile, quello aristotelico di un dio che abbia in altro il principio della propria perfezione²¹. Diverso dunque è il modo in cui l'“idea” si costituisce nell'uomo e nella mente divina:

In noi la ragione del conoscere è senz'altro la similitudine e l'oggetto conosciuto è la verità. In noi infatti la similitudine è ricevuta

19. Basti qui il riferimento ad AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 44A), q. 46, pp. 70-73.

20. Si veda BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, XII, 3, p. 385; Id., *In primum librum Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I/2, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1883, d. 35, a. un., q. 1, arr. 1-2, p. 600, e Id., *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, q. 2, arr. 2-3 e 7, pp. 6-7.

21. Cfr. Id., *In I Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1, sc 1, p. 685: «Opponitur secundum rationem Philosophi in duodecimo Metaphysicae: “Intelligibile est perfectio intellectus”; ergo si Deus intelligit aliud a se, intellectus eius perficitur ab alio; et si hoc tunc sequitur triplex inconveniens: primum, quod eius cognitio vilesceat, cum perficiatur a re minus nobili quam sit Deus; secundum, quod eius cognitio vel ipse Deus transmutatur, omne enim quod ab alio perficitur, habet potentiam passivam, quae est principium transmutandi; et tertium inconveniens est quod Deus non sit sua perfectio, cum actio sit a perfectione, et Deus alio perficiatur etc.».

e impressa dall'esterno – perché il nostro intelletto rispetto all'oggetto conosciuto è in potenza anziché atto puro, per cui diviene in atto in virtù di qualcosa dell'oggetto conosciuto e cioè della sua similitudine. In Dio invece è il contrario, perché la ragione del conoscere è la stessa verità e l'oggetto conosciuto è la similitudine della verità, vale a dire la stessa creatura. E poiché la ragione del conoscere consiste nella stessa verità prima, allora la ragione del conoscere in Dio è sommamente espressiva. E poiché tutto ciò che esprime sommamente assimila nel modo più perfetto l'oggetto conosciuto – di una assimilazione che corrisponde alla conoscenza –, è chiaro che la stessa verità è una similitudine espressiva e un'idea per il fatto di far conoscere. Al contrario invece è in noi, perché fa conoscere per il fatto di essere una similitudine²².

Nell'uomo l'idea si costituisce dunque come una *forma impressa ab extrinseco*, per il fatto – spiega Bonaventura – che il nostro intelletto è in potenza ed è attualizzato solo dalla *similitudo* dell'oggetto conosciuto. Vale qui, nell'azione dell'imprimere esercitata dall'oggetto – cioè del premere in modo da lasciare un segno, un'impronta o un'impressione –, il modello della timbratura e del sigillo, strumento che col suo emblema sancisce l'autenticità di un documento. Ora, per l'«alto contenuto simbolico» che presuppone la sua procedura, questo modello non ha una funzione puramente metaforica. Esso certifica infatti, a partire dalla percezione sensibile, la fedeltà dell'immagine ricevuta attraverso il meccanismo dell'«intatto tra-

22. *Ibidem*, d. 35, a. un., q. 1, resp., p. 601: «In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas. Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus; ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod est similitudo eius. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura. Et quia ratio cognoscendi consistit in ipsa veritate prima, ideo ratio cognoscendi in Deo est summe expressiva. Et quoniam omne id quod summe exprimit, perfectissime assimilat cognitum assimilatione competente cognitioni, ideo patet quod ipsa veritas ex hoc quod facit cognoscere est similitudo expressiva et idea. E contrario est in nobis, quia eo ipso quod est similitudo facit cognoscere». Cfr. altresì *Id.*, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 2, resp., pp. 8-9.

sferimento» di forma, meccanismo che implica e presuppone un rapporto di somiglianza e di rispecchiamento²³. La forma impressa costituisce allora la ragione del conoscere nella misura in cui assimila il conoscente all'oggetto conosciuto; e in questa adeguazione consiste la verità, che tuttavia nell'uomo è sempre immagine e similitudine della verità dell'oggetto, perché la conoscenza dell'uomo è vera in base a un'adeguazione all'oggetto. In breve il sapere dell'uomo è un sapere prodotto dalle cose, per cui l'uomo conosce l'altro da sé *per aliud*, cioè mediante qualcosa di diverso da sé.

In Dio le cose sono rovesciate. L'“idea” non è una *forma impressa* ma una *forma espressiva*, nella molteplice accezione, direi, del rappresentare, del pronunciare e del modellare²⁴. Essa non è copia di un oggetto, ma modello ed esemplare perché progetto, nel senso letterale di un *ex-primere*, cioè di un “premere per far uscire” che è un “gettare avanti”, un estrinsecare e quindi un concepire e un emanare che a sua volta, essendo *ex nihilo*, diventa un creare. In questa “espressione” si annidano allora almeno due immagini potenti: quella di nuovo del sigillo, ma invertita di segno, per cui l'“idea” divina non è impronta ma archetipo e matrice²⁵; e quella della parola efficace, della parola creatrice, parola magica e sacra che grazie alla sua connaturata corrispondenza alla cosa reifica, nella prolazione, ciò che prefigura e identifica nel pensiero, conformemente al racconto della *Genesi* in cui Dio crea, appunto, espri-

23. STABILE, *Teoria della visione*, pp. 15-17.

24. Bonaventura riformula qui, approfondendola, la distinzione tra *species factae* e *species activae* di ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae* ‘antequam esset frater’, q. 46, membrum III, 24, vol. II, p. 797, ll. 8-9. Su Alessandro di Hales si veda il contributo di Riccardo Saccenti nel presente volume.

25. Sebbene per certi aspetti Bonaventura consideri l'immagine del sigillo inadatta ad esprimere l'esemplarità divina, come ad esempio in BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 2, resp., p. 605 e *ibidem*, ad 2, p. 606. Ma cfr. L. SILEO, *De rerum ideis. Dio e le cose nel dibattito universitario del XIII secolo*, Urbaniana University Press, Roma 2011, pp. 39-40, note 102 e 106 e pp. 197-198, nota 188, a cui aggiungerei un riferimento ad AMMONIUS, *In Porphyrii Isagogen*, A. Busse (ed.), *Typis et impensis Georgii Reimeri*, Berlin 1891 (CAG 4/3), p. 41, ll. 10-20

mendosi (*dixitque Deus*)²⁶. L'“idea” divina è dunque anch'essa una similitudine, ma in quanto espressiva, non in quanto impressa. È in breve una similitudine che invera e produce, anziché essere prodotta, e che proprio per questo non è diversa dal Creatore, ma si identifica con la sua essenza. Le “idee” infatti altro non sono che espressioni della natura divina rapportata alle cose, cioè in sostanza espressioni del modo in cui Dio pensa sé stesso come riproducibile dalle creature²⁷. Se allora nell'uomo l'idea è immagine della verità della cosa, in Dio, in quanto causa esemplare ed espressiva della cosa, l'“idea” è la verità della cosa e la cosa è vera nella misura in cui si assimila e si adegua alla sua “idea”. La verità assoluta, scrive infatti Bonaventura, è l'adeguazione della cosa all'intelletto che è causa della cosa, cioè all'intelletto divino:

Cos'è la verità secondo la definizione? L'adeguazione dell'intelletto e della cosa intesa, ma di quell'intelletto, intendo, che è la causa della cosa, non del mio intelletto, perché io non sono la causa della cosa [...]. Allora le cose sono vere quando sono nella realtà come nell'arte eterna o come lì sono espresse. La cosa dunque è vera in base a come si adegua all'intelletto che la causa²⁸.

26. Un modello che si riproduce e palesa nella distinzione tra *Verbum increatum*, pensiero e discorso interiore, e *Verbum incarnatum*, pensiero rivestito di voce e perciò rivelato e reificato (cfr. BONAVENTURA, *Sermoni de diversis. I. Sul tempo*. Introduzione, revisione del testo latino, traduzione e note di M. Lenzi, Città Nuova Editrice, Roma 2017 (NCB 12/1), II, 1, pp. 68-69). Sulla radicale consonanza tra le cose, le idee e le parole, il cui presupposto fondamentale resta una teoria della conoscenza come rispecchiamento, si veda ancora G. STABILE, *Lo statuto di «inesplorabile» in Galileo Galilei*, in J. HAMESSE, M. FATTORI (éd. par), *Lexiques et glossaires philosophiques de la Renaissance*, Brepols, Louvain-La-Neuve 2003 (Textes et études du Moyen Âge, 23), pp. 269-285.

27. Cfr. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 3, resp., p. 608; ID., *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 2, ad 11, p. 10 e ID., *Collationes in Hexaëmeron*, XII, 2, p. 385, con le considerazioni di GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 133-134.

28. SAN BONAVENTURA, *Sermoni teologici*, p. 97 (trad. modificata); BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, III, 8, p. 344: «Quid est veritas secundum definitionem? “Adequatio intellectus et rei intellectae”, illius intellectus, dico, qui est causa rei, non intellectus mei, quia non sum causa rei [...]. Tunc enim res sunt verae quando

La tesi di Bonaventura, allora, è che l'“idea” divina esprime la cosa meglio (*perfectius*) di come la cosa sia in grado di esprimere se stessa, per cui Dio, attraverso le proprie “idee”, sarà in grado di conoscere le cose meglio (*perfectius*) di come potrebbe conoscerle per mezzo delle cose stesse (*quam cognosceret per suas essentias*)²⁹ – tesi in cui precipita e si annida tutto il platonismo dell'ontoteologia medievale. Inoltre, dal momento che questa “idea” si identifica con Dio, la tesi ulteriore è che attraverso le “idee” Dio è in grado di conoscere le cose, e di conoscerle nel migliore dei modi possibili, non *per aliud* ma *per se*.

È chiaro allora in che modo Bonaventura sia in grado di neutralizzare l'argomento aristotelico dell'impossibilità teologica delle “idee” divine: semplicemente distinguendo la condizione epistemi- ca divina da quella umana, per cui l'obiezione di Aristotele – se Dio pensa qualcosa d'altro da sé, il suo intelletto avrà in altro il principio della propria perfezione³⁰ – resta valida solo rispetto a una conoscenza di tipo umano, la quale effettivamente avviene *per aliud*, ma non rispetto alla conoscenza divina che avviene *per se*:

[...] conoscere un'altra cosa avviene in due maniere: o per mezzo di un'altra cosa rispetto a chi conosce o per mezzo di sé. Quando il conoscente conosce un'altra cosa e per mezzo di un'altra cosa, allora è vero che riceve perfezione dall'esterno e allora il suo intelletto è in potenza e riceve dall'esterno perfezione e pertanto addizione e trasmutazione e questo è assolutamente impossibile nel caso di Dio. D'altra parte, altra cosa è conoscere per mezzo di sé; in questo caso il conoscente è in atto rispetto al conoscibile e allora non riceve perfezione dal conoscibile, ma piuttosto il contrario. E in questo modo noi poniamo che Dio conosce l'altro da sé per mezzo di se stesso. E così non procede il primo argomento, ma

sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur. Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti»

29. Id., *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 2, ad 9, p. 10. Cfr. altresì Id., *In I Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 1, ad 3, p. 602 e Id., *Collationes in Hexaëmeron*, XII, pp. 385-386.

30. Cfr. *supra*, nota 21.

solo nella prima maniera ed è così che deve aver inteso il Filosofo, qualora abbia detto il vero³¹.

A questo proposito mi sia consentito aprire una breve parentesi. È evidente che in questo testo, che risale agli anni del baccellierato (1250-1252), Bonaventura non esprime nei confronti di Aristotele quella netta ostilità che manifesterà più di vent'anni dopo nelle *Collazioni*. Questo aspetto non va tuttavia enfatizzato, tanto più se questa enfasi prelude in modo surrettizio all'idea che la vera ostilità di Bonaventura non abbia mai riguardato propriamente Aristotele, ma solo gli "aristotelici eterodossi" della Facoltà delle Arti³². A ben vedere, infatti, qui Bonaventura si limita ad ipotizzare che qualora Aristotele abbia detto il vero, si sia cioè conformato alla verità, allora è necessario che abbia inteso il suo argomento nel primo modo, cioè in quello antropologico della conoscenza *per aliud*, che è l'unico modo in cui il suo argomento procede. Questa ipotesi colpisce se paragonata alla requisitoria delle *Collazioni*, ma non si può certo dire che tradisca una particolare stima di Aristotele. Piuttosto sembra presupporre un'idea della questione ancora indeterminata e che certo la crisi degli anni '70, nel quadro di una complessiva «radicalizzazione del suo pensiero»³³, contribuirà a precisare. E un discorso per certi versi analogo si può fare anche per l'effettiva portata di un altro passaggio del commento alle *Sentenze*, dove Bona-

31. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1, resp. e ad 1, p. 686: «[...] cognoscere aliud est dupliciter: aut per aliud a se cognoscente aut per se. Quando cognoscens cognoscit aliud et per aliud, tunc verum est quod perfectionem habet aliunde, et tunc eius intellectus est in potentia et recipit aliunde perfectionem et ideo additionem et transmutationem, et hoc omnino impossibile est circa Deum. Est iterum aliud cognoscere per se; et tunc cognoscens est actus respectu cognoscibilis, et tunc non recipit perfectionem a cognoscibili, sed magis e converso. Et hoc modo ponimus Deum cognoscere aliud a se per se ipsum. Et sic non procedit prima ratio sed secundum primam viam et intellexit ita Philosophus, si verum dixit».

32. È la tesi di VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, pp. 224 e 237.

33. Così A. BOUREAU, *Théologie, science, censure au XIII^e siècle. Le cas de Jean Peckham*, Les Belles Lettres, Paris 2008², p. 54.

ventura afferma che se Platone, come ritiene Agostino, ha collocato le idee nella mente divina, è da lodare, se invece, come pretende Aristotele, le ha collocate al di fuori, ha errato, perché le idee poste fuori dalla mente divina sono, come dimostra Aristotele, inutili³⁴. Ora il fatto che qui la critica aristotelica sia limitata e circoscritta a una dottrina delle idee *praeter intellectum*, secondo la più classica delle letture neutralizzanti della critica aristotelica, se pure ridimensiona le accuse delle *Collazioni*, certo non implica per Bonaventura che Aristotele faccia propria la tesi delle idee divine. Anzi questo Bonaventura sembra escluderlo anche in quegli anni, come suggerisce il celeberrimo sermone *Unus est magister noster Christus*, dove, pur senza eccessi polemici e addirittura riconoscendo un'indubbia importanza alla teoria aristotelica della conoscenza, Bonaventura afferma che Aristotele, diversamente da Platone, non ha tenuto in considerazione quella via della sapienza che procede secondo le idee e che, senza essere per l'uomo sufficiente, resta nondimeno imprescindibile:

Perciò, poiché Platone ricondusse tutta la conoscenza certa al mondo intelligibile o ideale, fu giustamente rimproverato da Aristotele; non perché sbagliasse nel sostenere l'esistenza delle idee e delle ragioni eterne, cosa in cui lo loda il più grande dei dottori, Agostino; ma perché, disprezzato il mondo sensibile, volle ridurre tutta la certezza della conoscenza a quelle idee; e facendo ciò, sebbene sembrasse stabilire la via della sapienza che procede secondo le ragioni eterne, distruggeva la via della scienza che procede secondo le ragioni create; via che al contrario stabiliva Aristotele, trascurata quella superiore. Pertanto sembra che tra i filosofi sia stato concesso a Platone il discorso della sapienza e ad Aristotele, invece, il discor-

34. BONAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, ad 3-4, p. 17: «[...] et hoc modo sunt formae rerum aeternae, quia sunt Deus. Et si sic posuit Plato, commendandus est, et sic imponit ei Augustinus. Si autem ultra processit, ut imponit ei Aristoteles, absque dubio erravit [...]. Nam sicut ostendit Philosophus, formae rerum extra Deum a singularibus separatae nihil omnino faciunt, nec ad operationem, nec ad cognitionem».

so della scienza. Quello infatti rivolgeva lo sguardo soprattutto alle cose superiori, questo invece soprattutto alle cose inferiori³⁵.

III

Tornando alla dottrina di Bonaventura, va rapidamente detto che, benché si sia fin qui parlato incondizionatamente di “idee”, è chiaro che queste “idee”, nella misura in cui si identificano con l’essenza divina, non possono essere realmente (*secundum rem*) molteplici ma solo logicamente (*secundum rationem*). Esprimendo infatti il modo in cui Dio si pensa in rapporto alle creature, le “idee” denotano fondamentalmente Dio, per cui Bonaventura dice che esse sono molteplici non secondo ciò che «significano» – l’essenza divina –, ma secondo ciò che «connotano», secondo cioè quelle creature in rapporto alle quali l’essenza divina è significata³⁶. E di queste creature, aggiunge Bonaventura, esse esprimono una conoscenza non solo universale ma anche particolare³⁷, e riferita non solo all’ordine at-

35. BONAVENTURA, *Sermoni de diversis*, XXXIII, 18, p. 485: «Unde, quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret ideas esse et aeternas rationes, cum in hoc eum laudet doctor maximus Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae quae procedit secundum aeternas rationes, destruebat viam scientiae quae procedit secundum rationes creatas; quam viam e contrario Aristoteles stabiliebat, illa superiori neglecta. Et ideo videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora». Sul fatto che le idee non possano costituire il criterio unico della conoscenza umana (perché altrimenti non vi sarebbe altra conoscenza se non nel Verbo e la conoscenza dell’uomo non differirebbe da quella del beato), benché esse esercitino un’imprescindibile funzione regolatrice, costituendo la condizione di una retta conoscenza, cfr. ID., *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 4, resp. e ad 7-9, pp. 22-25, su cui GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 304-324.

36. Cfr. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 35, a. un., qq. 2-3, pp. 605-609 e ID., *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 3, resp., pp. 13-14.

37. *Ibidem*, q. 2, ad 3, pp. 606-607: «Ratio huius est, quia est similitudo exprimens, non impressa nec expressa, quia omnino exprimens, ideo summe exprimit et secundum omnes conditiones».

tuale della creazione ma anche a quello possibile³⁸. Le “idee” divine sono dunque infinite, per cui Dio ha in se stesso e nella conoscenza di sé il mezzo più potente ed efficace per conoscere e padroneggiare tutto l'altro da sé. Il che permette non solo di salvaguardare la semplicità e la perfezione metafisica di Dio, ma di potenziarla, restituendole una conoscenza e un controllo assoluti del mondo.

Il punto è decisivo. Conoscere *per se*, attraverso la propria natura, significa infatti non solo, aristotelicamente, conoscere sé, ma anche e soprattutto, boezianamente, conoscere l'altro da sé secondo il proprio modo di essere³⁹. Attraverso le idee Dio conosce *aeternaliter*, nella semplicità del suo eterno presente, il passato, il presente e il futuro come se fossero presenti (*sicut si essent praesentes*) e simultaneamente compresenti. Dio ha dunque, per venire all'essenziale, una visione certa e infallibile anche del futuro e senza che a suo giudizio questo comporti alcuna forma di determinismo⁴⁰. Contro Aristotele, Bonaventura può allora rivendicare la prescienza, la provvidenza e la predestinazione divine escludendo che ciò comprometta l'assoluta semplicità metafisica di Dio, ma anzi facendo leva su quella semplicità per restituirle “dignità” teologica attraverso l'immagine cristiana di un Dio onnisciente e provvidente⁴¹.

Il fatto poi che Dio abbia una rappresentazione dell'altro da sé e sia dunque in grado di progettare il mondo, conoscendolo anticipatamente, permette, contro l'eternalismo e il necessitarismo, di reintro-

38. Cfr. *ibidem*, q. 5, p. 612.

39. Alludo qui a BOETHIUS, *Consolatio Philosophiae*, C. Moreschini (ed.), K.G. Saur, Munich–Leipzig 2000, V, 4, 24-31, pp. 149-150, ll. 70-91, su cui si veda almeno J. MARENBOON, *Divine Prescience and Contingency in Boethius's Consolation of Philosophy*, «Rivista di storia della filosofia» 68 (2013), pp. 9-21.

40. Cfr. BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 38, a. 2, q. 1, resp., p. 675; *ibidem*, q. 2, resp. e ad 7, pp. 678-679; *ibidem*, d. 39, a. 1, q. 2, ad 3, p. 689; *ibidem*, a. 2, q. 2, resp., p. 694; *ibidem*, d. 39, a. 2, q. 3, resp., p. 696 e *Id.*, *Breviloquium*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, I, 8, pp. 216-217.

41. Si veda ancora *Id.*, *In I Sententiarum*, d. 40, a. 2, q. 1, pp. 706-709; *ibidem*, q. 2, resp., p. 712 e *Id.*, *Breviloquium*, I, 9, pp. 217-218.

durre l'idea di creazione, restituendo a un Dio provvido e consapevole una causalità esemplare, efficiente e finale. L'esemplarismo divino si costituisce allora come strumento di una «teleologia cosmica universale» tipicamente medievale ma estranea, come acutamente percepito da Bonaventura, ad Aristotele⁴². Una prospettiva in base alla quale tutti i fenomeni naturali vengono ricondotti a un finalismo provvidenziale, per cui l'*opus naturae* si configura senza eccedenze come *opus intelligentiae*. Le idee servono allora a regolare l'intenzionalità di questa azione, costituendo inoltre, attraverso l'espressione di una graduata partecipazione alla perfezione divina, il principio che determina l'ordine gerarchico della realtà. Esprimendo infatti il modo in cui Dio pensa se stesso come imitabile dalle creature, le "idee" fanno sì che il mondo da esse esemplato significhi Dio come l'immagine significa il modello o l'impronta il sigillo e senza che le ragioni antiplatoniche di Aristotele, e in particolare la pretesa di ridurre l'esemplare a predicato univoco⁴³, valgano a contraddirne la prospettiva. A giudizio di Bonaventura non bisogna infatti "mondanizzare" la relazione tra "idee" e creature, impiegando le categorie logiche e discorsive della realtà sensibile. Bisogna invece considerare questa relazione secondo principi teo-logici appropriati. Bonaventura distingue allora una similitudine propriamente logica, che implica univocità e che consiste nella convenienza *predicamentale* di due cose in una terza (ad es. dell'uomo e del cavallo nel genere animale), da una similitudine analogica o *transcendentale*, che consiste in una relazione asimmetrica tra una causa esemplare e la sua imitazione⁴⁴. In base a questo schema, che come

42. Così W. WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993, p. 323; ed. or. *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992³, p. 255.

43. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096a17-34, a cui Bonaventura allude affermando, come si è visto, che «Aristotele respinge queste idee anche nell'*Etica*, dove dice che il sommo bene non può essere un'idea» (*Collationes in Hexaëmeron*, VI, 2, p. 361).

44. Si veda BONAVENTURA, *In I Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 1, ad 2, p. 601 e Id., *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 2, resp. e ad 2, pp. 8-9, ma anche ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium. De divinis nominibus*, P. Simon (ed.), in *Opera omnia*.

testimonia lo stesso Bonaventura deriva all'aristotelismo latino principalmente da Eustrazio e che costituisce una ripresa incondizionata della dottrina platonica della partecipazione⁴⁵, le creature esprimono in forma imperfetta e derivata ciò che l'esemplare divino esprime identitariamente. Il modo in cui la semplicità divina possiede una perfezione è «logicamente differente dal modo in cui la possiedono» le creature: essenziale in un caso, «partecipativo» nell'altro⁴⁶. Il modo in cui entrambi sono non è quindi lo stesso, non esprime una proprietà comune, per cui non si dà la necessità di postulare l'esistenza di una causa univoca e universale che spieghi la comunanza.

IV

Questa in breve, con un'approssimazione ai limiti dell'inaccuratezza e facendo oltretutto astrazione sia dalla teologia del Verbo che

Editio Coloniensis, XXXVII,1, Aschendorff, Münster 1972, I, 57, p. 35, ll. 45-68; *ibidem*, II, 83-84, pp. 97-98; *ibidem*, V, 9, p. 308, ll. 43-67; *Id.*, *Super Ethica: commentum et quaestiones*, W. Kübel (ed.), in *Opera omnia. Editio Coloniensis*, XIV,1-2, Aschendorff, Münster 1968-1987, I, 5, 29, vol. I, p. 25, ll. 1-67 (su cui COSTA, *Il problema dell'omonimia*, pp. 161-176) e THOMAS EBORACENSIS, *Sapientiale*, I, 29, F. RETUCCI (ed.), *Tommaso di York, Eustrazio e la dottrina delle idee di Platone*, in A. BECCARISI, R. IMBACH, P. PORRO (hrsg. von), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. L. Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Meiner, Hamburg 2008, pp. 79-110: 109, ll. 215-222.

45. Cfr. EUSTRATIUS, *In Ethica Nicomachea commentaria*, G. Heylbut (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin 1892, I, 4, pp. 40, ll. 18-30 e 56, ll. 2-9; *Id.*, *In primum Aristotelis Moraliū ad Nicomachum*, H.P.F. Mercken, (ed.), Brill, Leiden 1973, I, 7, pp. 69, ll. 85-98 e 94, ll. 4-12, su cui oltre al classico K. GIOCARINIS, *Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas*, «Franciscan Studies» 24 (1964), pp. 159-204, si veda adesso M. TRIZIO, *Il neoplatonismo di Eustrazio di Nicaea*, Edizioni di Pagina, Bari 2016, pp. 122-142. Eustrazio trasmette al medioevo latino la difesa di Platone contro Aristotele formulata dalla tradizione del commentarismo tardo antico: cfr. ASCLEPIUS, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, M. Hayduck (ed.), Typis et impensis Georgii Reimeri, Berlin 1888, VII, 13, p. 435, ll. 12-22, su cui R.L. CARDULLO, *Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon la témoignage d'Asclepius (Métaphysique 433, 9-436,6)*, in M. DIXSAUT (éd. par), *Contre Platon. 1. Le platonisme dévoilé*, Vrin, Paris 1993, pp. 197-214: 210-212.

46. Cfr. P. DONINI, F. FERRARI, *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 104-105.

dall'altro grande tema dell'illuminazione, è la dottrina bonaventuriana delle "idee" divine, dottrina che costituisce lo sfondo in cui matura e si radicalizza la critica ad Aristotele.

Venendo allora alla conclusione, va innanzitutto ribadito che tutti i pensatori medievali non solo ammettono l'esistenza delle idee divine, ma nel corso del XIII secolo ne difendono l'utilità e la consistenza teorica dalle critiche aristoteliche. In questo senso e da questo parziale ma tutt'altro che secondario punto di vista tutti sono di fatto dei platonici⁴⁷, anche se questo non pregiudica una diversità di giudizio sulle posizioni da attribuire a Platone e Aristotele.

Nel caso di Bonaventura si è visto come al tempo della redazione del commento alle *Sentenze* prevalesse una certa indecisione. Bonaventura non era ancora del tutto sicuro del fatto che Aristotele avesse "imposto" a Platone una falsa dottrina⁴⁸. Ma nelle *Collazioni* il suo giudizio è netto. Egli attribuisce a Platone una teoria delle "idee" divine sostanzialmente conforme a quella cristiana e soprattutto nega che una teoria simile vada ascritta ad Aristotele, dimostrando lucidamente quali implicazioni teoriche e dottrinali abbia questa negazione nel suo sistema filosofico⁴⁹.

Diametralmente opposta invece la posizione di Tommaso d'Aquino, per il quale Aristotele avrebbe difeso una teoria teologica delle "idee divine" e criticato la teoria platonica delle idee *praeter intellectum*. Secondo Tommaso, Platone, ponendo l'esistenza di un mondo delle idee separato, si sarebbe solo approssimato a quella teoria dell'esemplarismo divino avanzata in-

47. Una considerazione analoga, sia pure limitatamente all'alto medioevo, in CH. ERISMANN, *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Vrin, Paris 2011 (Sic et Non), p. 137.

48. Cfr. *supra*, nota 34, a cui si può adesso aggiungere ALBERTUS, *Super Ethica*, I, 5, 29, p. 25, ll. 1-2 e 64-67.

49. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, VII, 3, pp. 365-366 e analogamente THOMAS EBORACENSIS, *Sapientiale*, I, 29, pp. 103, ll. 7-17, 108, ll. 173-175 e I 110, ll. 229-234.

vece da Aristotele⁵⁰. Del resto, rispetto alla puntuale requisitoria bonaventuriana, Tommaso attribuisce ad Aristotele non solo una forma di creazionismo compatibile con il suo riconosciuto eternalismo⁵¹, ma anche la tesi dell'individualità e dell'immortalità dell'anima razionale⁵², oltre a fornire un'interpretazione concordista di quei passaggi della *Metafisica* e del *De interpretatione* che di per sé appaiono inconciliabili con una teoria della prescienza e della provvidenza divine⁵³. In breve, attraverso una sapiente e creativa lettura dei testi, Tommaso fornisce un'interpretazione della filosofia di Aristotele sistematicamente compatibile con i principali assunti della dottrina cristiana; e questo è esattamente il principio che gli consente di appropriarsi della sua filosofia e di farne lo strumento della propria riflessione teologica. Qui natu-

50. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet (ed.), 2 voll., Lethielleux, Paris 1929, I, d. 36, q. 2, a. 1, ad 1, vol. I, p. 840 e ID., *Summa theologiae*, I, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, VI, Typographia Polyglotta, Roma 1888, q. 15, a. 1, ad 1, p. 199, su cui G.T. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2008, pp. 81-82. Ma si veda anche ALBERTUS, *Super Dionysium. De divinis nominibus*, II, 84, p. 97, ll. 37-49 e *ibidem*, V, 7, p. 325, ll. 9-23.

51. Cfr. ad es. THOMAS DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, II, Typographia Polyglotta, Roma 1884, VIII, 3, p. 375 (per ulteriori riferimenti rimando al mio *In nihilum decidere. “Negatività” della creatura e nichilismo del peccato in Tommaso d'Aquino*, «Consecutio rerum. Rivista critica della Postmodernità» 1 (2017), pp. 65-87: 68, nota 13; rist. in M. AIELLO, L. MICALONI, G. RUGHETTI (a cura di), *Declinazioni del nulla. Non essere e negazione tra ontologia e politica*, Edizioni Efestò, Roma 2017, pp. 67-89: 70, nota 13).

52. Sul modo in cui Tommaso si appropria del *De anima* aristotelico facendone uno strumento della propria antropologia cristiana mi sono già espresso in *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Cisam, Spoleto 2011 (Uomini e mondi medievali, 28), pp. 197-254.

53. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, M.-R. Cathala (ed.), Marietti, Torino 1935, VI, lec. 3, n. 1216 e ID., *Expositio libri Peryermeneias. Editio altera retractata*, R.A. Gauthier (ed.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, I, I, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1989, I, 13-15, pp. 65-82, su cui mi permetto di rimandare ancora a un mio lavoro: *Si aliquid est a Deo provisum. Aristotele, il caso e il futuro contingente in Tommaso d'Aquino*, in M. LEONE, L. VALENTE (a cura di), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne, Roma 2017, pp. 197-233.

ralmente non è possibile neanche solo accennare alle strategie ermeneutiche con cui Tommaso si impadronisce di Aristotele, si può però dire che almeno nel caso della teoria delle “idee” divine ad aprire la filosofia aristotelica ad impensate compatibilità teologiche e religiose sono elementi teorici implicitamente desunti da Avicenna, Dionigi, Proclo ed Eustrazio, cioè elementi di quella famiglia platonica in cui Bonaventura riconosce le tracce di una proposta teorica storicamente alternativa a quella aristotelica e che nell’uso spregiudicato che ne fa Tommaso diventano invece elementi di ragione che, sapientemente intessuti nella trama esegetica di Aristotele, si costituiscono come il reagente in grado di catalizzare una sistematica costituzione teologica della sua filosofia⁵⁴.

D’altra parte, se lo scopo di Bonaventura, soprattutto nelle *Colloquazioni*, è quello di tematizzare i limiti della filosofia (e di quella aristotelica in particolare) come sapere, diciamo così, a-teo-logico e che solo l’illuminazione della fede è in grado di rettificare, Tommaso, se non nei presupposti teorici sicuramente nella coerenza della loro applicazione, si scarta radicalmente da una simile prospettiva, ipotizzando tra teologia e filosofia una coordinazione naturale sulla base di una mossa apparentemente semplice ma geniale: il riconoscimento dell’impossibilità di qualsiasi contraddizione tra fede e ragione – che com’è noto egli desume dalla loro condivisa origine divina⁵⁵. È chiaro

54. Indicativo in questo senso THOMAS DE AQUINO, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, C. Pera (ed.), Marietti, Torino 1986², XI, lec. 4, n. 934 (su cui COSTA, *Il problema dell’omonimia*, pp. 185-190), da mettere in relazione con ID., *In Metaph.*, XII, lec. 11, nn. 2614-2615, dove Tommaso attribuisce senz’altro ad Aristotele la tesi teologica (e “bonaventuriana”) secondo la quale Dio «intelligendo se, intelligit omnia alia». Sull’orizzonte neoplatonico e dionisiano dell’esemplarismo ontoteologico di Tommaso, si veda anche J. LONFAT, *Archéologie de la notion d’analogie d’Aristote à saint Thomas d’Aquin*, «Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 71 (2004), pp. 35-107: 78-105.

55. THOMAS DE AQUINO, *Super Boethium De Trinitate*, P.-M. Gils (ed.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, L. Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1992, q. 2, a. 3, resp., pp. 98-99, ll. 114-126. Va detto tuttavia che in linea di principio anche per Bo-

infatti che accolto, come effettivamente sembra fare Tommaso, nella sua radicalità, questo presupposto – in base al quale, precisiamolo, è sempre possibile in virtù degli stessi principi della filosofia correggere ciò che contraddice la fede e che come tale dipende solo da un cattivo uso della ragione⁵⁶ – apre a un esercizio della filosofia praticamente incondizionato se non dai limiti stessi della verità e dunque in naturale armonia con la fede e con la teologia.

A me sembra allora che sia esattamente sulla base di questa convinzione che Tommaso possa fare di Aristotele lo strumento principale della propria riflessione teologica. Persuaso che la ragione non possa di per sé contraddire la fede, e certo storicamente incline a riconoscere alla filosofia aristotelica così come costituita nel XIII secolo la piena rappresentanza di questa ragione, Tommaso si è sentito evidentemente legittimato a impiegare tutti i mezzi a sua disposizione – filologici, esegetici, retorici e dialettici – per comprendere i testi aristotelici alla luce di queste presupposizioni e al fine stesso di verificarle. Ma proprio per questo, io penso, ci si dovrebbe domandare, da un punto di vista storico, che cosa questo esercizio abbia comportato e attraverso quali trasformazioni di Aristotele si sia effettivamente realizzato. Perché mi sembra evidente che anche se Tommaso vuole impadronirsi del “vero” Aristotele e dell'intenzione più autentica del suo pensiero, resta comunque il fatto che il “vero” Aristotele, se deve essere anche veritiero, non può essere per lui qualsivoglia Aristotele, ma un Aristotele conforme alla fede. Ed è questo l'Aristotele che Tommaso si è storicamente proposto di ritrovare e alla cui ricerca

naventura la fede «consentit rationi, quia ratio non potest contradicere» (BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, IX, 23, pp. 375-376).

56. Cfr. *ibidem*, p. 99, ll. 137-147. Anche qui bisogna però precisare che questa capacità della ragione, intesa nella sua eccellenza naturale, non può essere del tutto separata da un certo conforto sovranaturale. Se infatti è solo nella grazia che la natura in quanto creatura conserva la sua piena e perfetta integrità, vale a dire il perfetto esercizio delle sue funzioni (cfr. LENZI, *In nihilum decidere*, pp. 77-78), sembra difficile poter pensare a una piena realizzazione della ragione senza la guida della grazia e della Rivelazione.

si è posto attivamente, stabilendo con i suoi testi un rapporto estremamente complesso, in cui un autentico sforzo di penetrazione e di appropriazione resta condizionato dai presupposti teologici e concordistici che lo comandano⁵⁷.

Ora, che questa complessità nell'approccio ad Aristotele – per cui è proprio grazie alla sua straordinaria competenza scientifica che Tommaso si rivela sempre in grado di orientare il testo aristotelico nella direzione che preferisce⁵⁸ – si possa direttamente o indirettamente desumere anche dalle testimonianze dei suoi contemporanei, mi sembra una conferma degna della massima considerazione. È nota del resto la posizione di Sigieri di Brabante, che se da una parte riconosce in Tommaso una figura preminente di filosofo – «dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas»⁵⁹ –, dall'altra non si perita di contestarne l'interpretazione aristotelica, fino ad arrivare ad accusarlo di *velare* e di *celare* il pensiero di Aristotele per conformarlo alle esigenze

57. Riprendo qui una serie di considerazioni già avanzate in M. LENZI, *Entre Averroès et l'Aristote latin. Thomas d'Aquin interprète de Physique, II, 2, 194b9-15*, in J.-B. BRENET, O. LIZZINI (éd. par), *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne (Studying Arabic Philosophy. Meanings, Limits and Challenges of a Modern Discipline)*, Vrin, Paris, in stampa.

58. Faccio qui mie alcune intuizioni di É. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1972⁶ (*Études de philosophie médiévale*, 1), p. 34, di M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Montréal-Paris 1954², p. 179 e di P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico filosofico*, Carocci Editore, Roma 2012, p. 373.

59. SIGERUS DE BRABANTIA, *De anima intellectiva*, B. Bazán (ed.), Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1972 (*Philosophes médiévaux*, 13), III, p. 81, ll. 79-80. Si tratta di un riconoscimento che trova conferma nell'interesse per l'opera filosofica di Tommaso testimoniato dalla celebre lettera del 2 maggio 1274 (per la quale valgono qui le avvertenze di René Antoine Gauthier in THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermeneias*, p. 88*), con cui i maestri della facoltà parigina si rivolgono al capitolo generale dei domenicani riunito a Lione, chiedendo «quedam scripta ad phylosophiam spectantia, Parisius inchoata ab eo [scil.: da Tommaso], que in suo recessu reliquerit imperfecta et ipsum credamus, ubi translatus fuerat, complevisse» (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, H. Denifle, A. Châtelain (edd.), *Ex typis fratrum Delalain, Parisiis* 1889, I, n. 447, pp. 504-505).

ze della fede⁶⁰. Qui mi limito allora ad aggiungere, concludendo, che indirettamente anche la posizione di Bonaventura sembra andare nella direzione analoga di testimoniare la creatività se non la spregiudicatezza di certe interpretazioni tommasiane, restituendo l'immagine di un Aristotele profondamente diverso e consapevolmente alternativo all'Aristotele di Tommaso e forse per molti aspetti più autentico.

60. Se, come ipotizzano F.-X. PUTALLAZ, R. IMBACH, *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, Paris 1997, pp. 139-142, è a Tommaso che si riferisce Sigieri. Cfr. SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in Metaphysicam* [rep. di Cambridge], A. Maurer (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La Neuve 1983 (Philosophes médiévaux, 25), III, 15, p. 110, ll. 77-85; ID., *Quaestiones in Metaphysicam* [rep. di Parigi], III, 5, *ibidem*, p. 412, ll. 40-46, e ID., *Quaestiones in Metaphysicam* [rep. di Monaco], W. Dunphy (ed.), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-La Neuve 1981 (Philosophes médiévaux, 24), III, comm., p. 132, ll. 87-88.

Divine Ideas and Beatific Vision

by Peter John Olivi¹

STÈVE BOBILLIER^{*}

In an article entitled *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, Sylvain Piron presents a detailed analysis of Question I, 6 of Peter John Olivi's *Summa*². Along the same lines as Camille Bérubé, he shows that Olivi's interest in the concept of divine ideas within the theory of knowledge is concerned only with the possibility of a natural knowledge of God. Both authors reveal Olivi's rejection of the theory of illumination, on the grounds that it cannot account for the absolute freedom and transcendence of God, or for the nobility of human will and intellect. As Sylvain Piron expresses it, although Olivi, «devoids of any content» divine ideas about the theory of certain knowledge in eternal reality, he in no way denies the reality of these ideas. Piron concludes his article by stating that only the existence of beatific visions can justify the retention of the concept of divine ideas.

^{*} Sapienza – Università di Roma.

1. I extend my deep gratitude to Sylvain Piron for giving us both the chronology of these questions resulting from his thesis *Parcours d'un intellectuel franciscain, d'une théologie vers une pensée sociale: l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité De contractibus*, EHESS, Paris 1999, and his transcription of Question I, 6 of the Olivi's *Summa*, which I quote here. I also thank Christian Trottmann for his review of this article, and John Quirke and Rachel Murphy for their help with my English.

2. Cfr. S. PIRON, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, in A. BOUREAU, S. PIRON (éd. par), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298), Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Vrin, Paris 1999, pp. 71-89 ; C. BÉRUBÉ, *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1983 (Bibliotheca seraphico-capuccina, 27), pp. 58-79.

Sylvain Piron and Camille Bérubé have already dealt comprehensively with Olivi's critique of illumination and treatment of the question of the relationship between divine will and intellect. In this article, I intend to explain his understanding of the role played by divine ideas within the beatific vision. In other words, I want to show how – according to Olivi – a limited intellect can understand the infinite essence of God. To this end, after recalling the main arguments of Question I, 6 of the Olivi's *Summa*, I analyze Question 2 of the *De Deo cognoscendo* and conclude with an examination of Question II, 75 in which Olivi tries to demonstrate how the sight (*aspectus*) of the blessed is able to perceive the essence of God.

First, some brief points of context: Olivi was censored in 1283, mainly because of his critiques of Thomas Aquinas' and William de la Mare's positions on divine ideas, which appear in Question I, 6 of his *Summa*, written shortly after the condemnation of 1277³. The *Quaestiones de Deo cognoscendo* seem to be dated to the same period, because Olivi mentions the arguments of the *Quodlibet* of Henry of Ghent in Advent 1276⁴. Question II, 75 probably dates from 1281-1282.

***Summa* I, 6: the *rationes reales* in God**

In Question I, 6 of the *Summa*, Olivi discusses the willing (*velle*) and knowing (*scire*) of God at length; he also includes a related question about divine ideas, clarifying the notion by presenting six positions on it.

3. Cfr. D. BURR, *The persecution of Peter John Olivi*, «Transactions of the American Philosophical Society» 66 (1976), pp. 3-98. For the French translation of a part of this question, see also S. PIRON, *Pierre de Jean Olivi*, in BOUREAU, PIRON (éd. par), *Pierre de Jean Olivi*, Vrin, Paris 1999, pp. 204-226.

4. Cfr. C. BÉRUBÉ, *Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand*, in R.S. ALMAGNO, C.L. HARKINS (ed. by), *Studies honoring Ignatius Charles Brady Friar Minor*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure NY 1976, pp. 57-121.

First, he criticizes the thesis of Thomas Aquinas, which states that «the exemplar signifies the divine essence as it can be participated in and imitated in different ways by the creatures⁵», which supposes an internal causality for the willing of God through His love⁶, and which claims that the act of divine intellection depends *in fine* on representative *rationes*. According to Olivi, it follows from Aquinas' thesis that God can only comprehend things as if they were absent, and not directly, as the human memory represents an absent thing. It is key, here, to remember that memory is the only area in which Olivi asserts the action of a species (*species memoriales*) in his theory of knowledge⁷. So, in Olivi's opinion, the position of Aquinas runs counter to the nobility and the absolute freedom of God.

Olivi then presents a long critique of William de la Mare's ideas about the mode of God's vision of future things. William, not wishing to claim the eternal existence of things, had assumed that the eternity of God does not meet future realities in an actual present (*praesentialiter*), but only through the medium of causal and ideal *rationes*⁸. Olivi considers this position to be heretical⁹, and incapable of explaining how God perceives future things. Quoting numerous authorities – especially Augustine, whom he interprets to point out

5. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Summa*, q. I, 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 322, f. 173ra: «exemplar significet divinam essentiam prout est diversimode participabilis et imitabilis a diversis creaturis». Regarding *Summa*, I, 6, I quote the forthcoming transcription of S. Piron in «Oliviana» 6, <https://journals.openedition.org/oliviana/>.

6. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, IV, Typographia Polyglotta, Roma 1888, I, q. 19, art. 3; Id., *Summa Contra Gentiles*, I, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, XIII, Typis Riccardi Garroni, Roma 1918, I, c. 80; 87 and II, c. 23.

7. Cfr. J. TOIVANEN, *Animal Consciousness, Peter Olivi on cognitive functions of the sensitive soul*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 2009, pp. 244-258.

8. Cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Les idées divines dans la censure: le cas Olivi (1248-1298)*, «Revue thomiste» 103 (2003), pp. 411-434.

9. During the condemnation of 1283, Olivi will be charged with having used this term of heresy.

the necessity of adding another mode – Olivi states that the eternity of God must first be correctly understood: not, as William seems to believe, as an instant preceding time, but one which includes all times and all possibles. Secondly, because of the variability of the contingent future, we must affirm that God's knowing co-exists with all possible realities¹⁰. Finally, we must acknowledge that the divine willing affects the divine knowing, as Olivi goes on to demonstrate.

Olivi then sets out Bonaventure's interpretation of the *De scientia Christi*¹¹, suggesting an understanding of the «divine light» as the willing of God in fact and its «expressions» as «the comprehension itself of God as the actual expression of each of his objects according to its own *ratio*¹²». Finally, he presents his own opinion, original in its simultaneous use of the Divine willing and knowing, without any affirmation of the existence of any precedence, or causal relationship, in God¹³. To understand Olivi's thesis, we first need to explain a notion which he often uses: the *ratio realis*. Alain Boureau defines this concept as follows:

La *ratio realis* est du côté d'une appréhension de l'être car c'est une *ratio* et non une *res* ; mais, pourtant, elle n'est nullement un pur mode d'intellection (de type nominaliste ou conceptualiste, pour dire vite), car elle saisit du réel objectif. La *ratio realis* se situe non du côté de l'esprit qui saisit l'être, mais du côté de l'être lui-même qui se donne à saisir sous un certain angle, certes

10. Cfr. OLIVI, *Summa*, q. I, 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 322, f. 175ra: «Preterea, hoc est nunc vera, Deus coexistit nunc isti temporis, et hoc Deus cras coexistet tali, erit cras vera».

11. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, q. 2, p. 9a; q. 3, p. 13b.

12. OLIVI, *Summa*, q. I, 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 322, f. 173vb: «[...] ipsum Dei intelligere, ut est actualis expressio uniuscuiusque obiecti secundum suam propriam rationem».

13. Sylvain Piron has rightly pointed out the systematic use of the infinitive *velle* and *scire* to signify their perfect actuality in God. Cfr. PIRON, *La liberté divine*, p. 76.

limité, mais sans se déformer, sans s'enclorre dans une représentation, sans se modaliser¹⁴.

So, the willing and the knowing of God each designates a *ratio realis*, a «mode of partial intelligibility¹⁵» of God, and both express His being: the divine ideas must thus be understood as two modes. Olivi summarizes his position as follows:

According to our mode of intellection, although the divine intellect precedes the act of the divine willing with respect to quiddities of the objects understood without the actuality of their being, it follows him instead with respect to the apprehension of the actual existence of the things¹⁶.

Hence, God's knowing precedes his willing in so far as he knows things, not as they exist actually, but in so far as they are intelligible and susceptible to creation; God simultaneously conceives all possibles, and, in a single act, understands affirmation and negation, and knows the things which he does not want¹⁷. However, since God's

14. A. BOUREAU, *Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi*, in BOUREAU, PIRON (éd. par), *Pierre de Jean Olivi*, p. 45. See also E. BETTONI, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Vita e pensiero, Milano 1959, pp. 236-243; PIRON, *Parcours d'un intellectuel franciscain*, c. 2.1.

15. According to the translation by S. PIRON in *Une anthropologie historique de la scolastique*, «Annales. Histoire, Sciences sociales» 64/1 (2009), pp. 207-215: 210.

16. OLIVI, *Summa*, q. I, 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 322, f. 173ra: «Licet enim intellectus divinus secundum modum intelligendi nostrum precedit actu divini velle quoad quidditates obiectorum absque actualitate essendi acceptas, sequitur tamen ipsum quantum ad apprehensionem actualis existentie rerum».

17. Olivi says that this capacity to simultaneously want A and non-A also exists in human freedom, a notion which will later be called synchronic contingency. See also S. D. DUMONT, *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*, «The Modern Schoolman» 72 (1995), pp. 149-167; W. DUBA, *Pierre de Jean Olivi et l'action instantanée*, in C. KÖNIG-PRALONG, O. RIBORDY, T. SUAREZ-NANI (éd. par), *Pierre de Jean Olivi – Philosophe et théologien, Actes du colloque de Philosophie médiévale, 24-25 octobre 2008, Université de Fribourg*, Walter de Gruyter, Berlin-NewYork 2010, pp. 169-180.

willing freely directs him to will and to produce the things which he wants¹⁸, the divine knowing of the actual existence of things, follows the divine willing.

Having clarified this double apprehension of the being of God, we can better understand the beginning of Olivi's answer: the act of divine intellection is an actual judgment (*actualis diiudicatio*) referring to the verification or affirmation of a thing, but not affecting its quiddity or existence.

Olivi concludes by criticizing two opinions. First, belief in the existence of a real plurality of ideas in God¹⁹. According to Olivi, there is no real difference between divine ideas and God: «The *ratio* of things which exists in God is God and the divine ideas. And then, the definitions of the things are God and the divine ideas²⁰», or more simply: «The things which are in the divine intelligence are not really different from the divine ideas²¹». Here, Olivi concurs with the Augustinian tradition that divine ideas possess the same being as God, although they differ by reason.

The second opinion challenged by Olivi is that of Arnaud Gaillard, who denies any reality to ideas in God. Olivi's critique is extremely interesting: he points out that the vision of the blessed means that the

18. Cfr. OLIVI, *Summa*, q. I, 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 322, f. 179ra: «Preterea, Deus multa scit et vult que potuit non scire quam velle et econverso; multa enim nescit nec vult quam potuit scire et velle sicut ex supradictis satis patuit. Hanc autem potestatem habet Deus ex se et absque aliqua variatione obiectorum».

19. In his article discussing the censure of Olivi, François-Xavier Putallaz here notes a similarity with the position of Richard Rufus of Cornwall. Cfr. PUTALLAZ, *Les idées divines dans la censure*, pp. 411-434.

20. OLIVI, *Quaestiones de Deo cognoscendo (appendix)*, in *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1926 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Evi, 6), III, q. I, p. 473: «[...] ratio rerum quae est in Deo est Deus et idea divina; ergo definitiones rerum sunt Deus et idea divina».

21. ID., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), III, q. 117, p. 349: «Res, prout sunt in intelligentia Dei, non sunt aliud realiter quam ideae divinae».

nonexistence of divine ideas in God is impossible. Two arguments are presented: first, to be real, the vision of the blessed must be principally and formally based on the apprehension of a *ratio* or an idea which really exists in God. Otherwise, it would be «an imagination or a fantasy representation²²». Second, if an idea were not really in God, the blessed would only see God under a single *ratio* and the only difference between their perceptions would be that of intensity:

Their vision may differ only according to the more or the less, and not according to whether one sees an idea that the other does not. However, all will necessarily see this same idea that another one will see, and consequently the same created thing that this other one sees in God, although one can see it with more intensity than another²³.

This last proposition leads, according to Olivi, to four absurd conclusions. Firstly, it denies the infinity and nobility of the essence of God. To demonstrate this, Olivi endorses the argument of Anselm in the *Proslogion* – which he considered irrefutable (*incalumniabilis*)²⁴ – with his own syllogism:

Major: the simplicity which contains in itself all perfect *rationes* is nobler than that which is limited to only one.

Minor: nothing can be conceived of as nobler than the divine essence.

Conclusion: the divine essence contains all perfect *rationes*.

22. OLIVI, *Summa*, q. I, 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 322, f. 179ra: «sed potius fantastica ymaginatio vel cogitatio». We note that this critique concerns not only the beatific vision, but also the soul's knowledge of itself, as can be seen in Question II, 76 of the *Summa*, where Olivi according to Augustine in the *De Trinitate* XV, 12, 21, shows that the soul cannot know itself by the phantasm of the species of the imagination and then be certain that it really knows itself.

23. *Ibidem*: «visiones eorum non poterunt differe, nisi solum secundum magis et minus, non autem penes hoc quod unus videat unam ydeam quam alius non videt. Immo omnes necessario videbunt illam ydeam quam alius videbit, ac per consequens et illam rem creatam quam alius videt in Deo, quamquam unus possit intensius eam videre quam alius».

24. Cfr. ID., *Quaestiones de Deo cognoscendo*, q. 3, p. 527.

Secondly, if the human intellect can understand the truth of several *rationes* without any real difference, the divine essence can do so *a fortiori*. Thirdly, the proposition is opposed to the very meaning of divine ideas, since these necessitate divine perfection: if the perfections, the wisdom and the love of God were limited to only one perfection, they would be greatly decreased. Olivi here develops another – more complex – argument derived from the ontological proof of Anselm:

Major: as has been demonstrated, God does not understand all the things intelligible to him under a single *ratio*, because all would fall within one only *ratio*.

Minor: although each *ratio* differs, each expresses a perfection which reflects the supreme good in such a universality that nothing greater can be conceived and «that nothing can be equal which would be essentially different from him».

Conclusion: such *rationes* state in God «their own signified», which are assumed by the intellect, so that they can be significates²⁵.

In other words, the *rationes reales* in God, although they all express *in fine* the highest perfection which is the good of God, differ from each other so that they can also express the universality and plurality of the infinity of God.

Fourthly, the affirmation of the vision of a unique *ratio* by the blessed denies the production of the divine persons, who cannot be produced without the truth and the love which is in God, or the *ratio* of paternity and filiation. Olivi does not develop this point here, saying that it will be analyzed in another question about the production of the divine persons. There is, unfortunately, no record of this question.

These critiques drawn from Question I, 6 enable us to better understand the connection between the beatific vision and divine

25. OLIVI, *Summa*, q. I, 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 322, f. 179ra: «quod nichil potest sibi cogitari superius, nec aliquid a se essentialiter diversum potest sibi equari».

ideas. In short, divine ideas must not only really be present in God, in order to account for the nobility, the universality and the plurality of the infinity of God they must also be diverse.

***De Deo cognoscendo*, Q. 2: the role of divine ideas in human intellection**

In the last section, I discussed the double apprehension mode of divine willing and knowing in the light of the notion of *ratio realis*. Using this mode, Olivi shows that the divine ideas are actually present and diverse in God. We must now clarify the role of divine ideas in human intellection. Indeed, to understand the specific scope of the beatific vision, it is first appropriate to explain how Olivi conceived the interaction between eternal ideas and the human intellect more generally. This interaction is principally discussed in Question 2 of the *De Deo cognoscendo*, which is formulated as a response to some contemporary masters who offer different interpretations of Augustine about the theory of knowledge²⁶. Olivi's response raises two questions: first, do eternal *rationes* enable the intellect to understand all things? Second, does the uncreated light illuminate our intellect at each intellection? In both cases, his answer is negative.

Olivi first recalls the diverse interpretations drawn from Augustine. Some – including the Franciscans Roger Bacon, John Peckham and Roger Marston – affirm that the created species must be illuminated by the active intellect, which is God himself²⁷. Others,

26. Cfr. *Id.*, *Quaestiones de Deo cognoscendo*, q. 2, p. 500: «Quoniam autem auctoritates Augustini in praemissa quaestione positae indiscussas pertransiit, ut plenius videatur quomodo a magistris modernis varie exponuntur, ideo ad huius evidentiam quaerenda sunt duo, iuxta hoc scilicet: An rationes aeternae sint nostro intellectui ratio intelligendi omnia, et an lux increata irradiet intellectum nostrum quadam speciali irradiatione in omni actu intelligendi seu quandocunque aliquid actu intelligit».

27. Cfr. *ibidem*, q. 2, p. 503: «Volunt enim quod, sicut species creatae non sunt sufficientes ad repraesentandum certitudinaliter, sic nec lux intellectus agentis est

however, consider Augustine to have been a Platonist²⁸. To explain this position, Olivi outlines the evolution of the theory of ideas, thereby providing us with an interesting source for understanding how this theory was perceived in medieval times:

Plato, according to Aristotle²⁹ and according to what some Platonists seem to have meant, postulates the reality *per se* of a plurality of universal and eternal beings which he calls “ideas”. And he meant that our intellect is informed by them, every time it understands something, because he postulates that such ideas or universals are the causes and the exemplars of all the forms which exist in matter or in nature and of those which exist in the intellect. [...] Then, the above masters say that Augustine and some Platonists – though denying that the multitude of such beings indicate a plurality of ideas in a most high God without any real difference – follow Plato for the rest. Namely, he meant that the species are illuminated in our intellect by the ideas by which he can understand all of which he understands. Then, the above authors say that, on this point, there is a difference between Aristotle and Plato. Aristotle postulates the existence of a light of the active intellect given by God to the soul enabling it to abstract the species through the phantasms³⁰. But Plato, according to Augustine’s interpretation³¹, postulates that the species come directly from God. This point is similar to the position of Avicenna, who postulates that the species by which our intellect understands, are diffused and impressed by the separate intellect³².

sufficiens ad irradiandum infallibiliter in intellectum possibilem et in species imaginarias et in phantasmata. Unde et quidam horum voluerunt quod in nobis non esset alius intellectus agens nisi solum Deus».

28. *Ibidem*: «Alii autem, etiam magni, voluerunt et volunt quod Augustinus in hac parte fuerit Platonius et dicunt quod sancti dicta philosophorum quos sequebantur, prout potuerunt, traxerunt ad fidem, corrigentes ea quae ibi contra fidem erant».

29. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 9, 999a33 and following; XIII, 4, 1078b 31 and following.

30. Cfr. ID., *De anima*, III, 5, 8, 430a10 and following.

31. Cfr. AUGUSTINE OF HIPPO, *The City of God*, tr. M. DODDS, Hendrickson Publishers, Peabody 2009, VIII, 7, p. 225.

32. OLIVI, *Quaestiones de Deo cognoscendo*, q. 2, p. 504: «Plato, secundum quod imponit sibi Aristoteles et secundum quod aliqui Platonici voluisse videntur, posuit multitudinem per se entium universalium et aeternorum, quae ideas vocavit.

We should not be surprised by this lack of understanding of Platonic thought, since Augustine's only knowledge of it came from the *Timaeus* and mostly through the interpretation of Aristotle and the Neoplatonists. Olivi's reference to Avicenna is more interesting: Avicenna believed that illumination had to be repeated for each act of knowledge³³. However, Olivi's entire description of this evolution of the theory of ideas are intended to demonstrate that it is wrong to claim that recourse to divine illumination is necessary. Thus, the positions of Albertus Magnus³⁴ and Thomas Aquinas³⁵ are indirectly attacked, since they are heavily influenced by thought of the Arabic commentators.

Voluitque quod intellectus noster ab istis informaretur, quandocunque intelligeret aliquid, quia huiusmodi ideas seu universalia posuit ipse causas et extra exemplaria omnium formarum quae sunt in materia seu in natura et earum quae in intellectu. [...] Dicunt igitur praedicti magistri quod Augustinus cum aliquibus aliis Platonici multitudinem huiusmodi entium negans pluralitatem idearum in uno summo Deo sine reali differentia ponens in reliquo Platonem secutus est, scilicet, quod ab huiusmodi ideis voluit in intellectu nostro species imprimi per quas posset intelligere cuncta quae intelligit. Et tunc dicunt praedicti quod quantum ad hoc inter Platonem et Aristotelem fuit differentia, quia Aristoteles posuit lumen intellectus agentis a Deo datum animae, quod posset abstrahere species a phantasmatis, Plato autem secundum intellectum Augustini posuit quod ipsae species essent immediate a Deo. Et huic dicta est similis positio Avicennae, qui posuit species per quas intellectus noster intelligit influi et imprimi ab intelligentia separata».

33. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, XIV, Typis Riccardi Garroni, Roma 1926, c. 74, pp. 469-470.

34. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, in A. Borgnet (ed.), *Opera omnia*, XXXV, apud Ludovicum Vivès, Paris 1896, tr. I, q. 55, art. 1, p. 454: «Similiter dicimus intellectum agentem humanum esse conjunctum animae humanae, et esse simplicem, et non habere intelligibilia, sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatis, sicut expresse dicit Averroes in commento libri de anima». Remember that Albertus Magnus did not yet understand the monopsychism postulated by Averroes.

35. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, IV, Typographia Polyglotta, Roma 1888, I, q. 84, art. 5, p. 322: «Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. [...] Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increatis, in quo continentur rationes aeternae».

Although Olivi concedes that divine ideas can be the representative *ratio* for intelligible realities, he does not accept that they can be the *ratio* which illuminates the human intellect. Nor does he consider that the positions of the above Franciscan and Dominican authors can explain how the mode of information, representation and cooperation of the divine ideas operate³⁶. Lastly, these authors either fail to allow for the possibility of a certain and true judgment – these positions only produce a phantasm of the imagination, as can be seen in the error of the Academicians mentioned in Question I, 6 of the *Summa* –, or they falsely postulate the existence of innate knowledge, as Plato maintained in his theory of reminiscence³⁷. Note Olivi's attempt to find a theory of knowledge which, without reaching an absolute knowledge of the truth, can nevertheless account for it. Olivi defended the same position in the *De perlegendis philosophorum libris*, where he asserted that, in our state of *viator*, we cannot reach a certain knowledge of the truth, which is *in fine* God, and at best can only suppose the most coherent theories for worldly thought³⁸.

The remaining arguments in the *De Deo cognoscendo* concern the defense of freedom in relation to divine ideas, which, according to

36. Cfr. OLIVI, *Quaestiones de Deo cognoscendo*, q. 2, p. 505: «In prima autem, quam sine errore magis sequi desidero, quia est magistrorum non minus sollemnium nec minus catholicorum, ut sine errore possit sane intelligi, tria ex parte rationum aeternarum videntur mihi cavenda, scilicet, circa modum informandi, circa modum repraesentandi et circa modum cooperandi».

37. Cfr. *ibidem*: «Ex parte autem intellectus nostri cavendum est, ut non auferatur sibi possibilitas vere et certitudinaliter iudicandi, sicut abstulerunt Academici, et non ponatur omnium scientia in intellectu ab initio seu natura, sicut posuit Plato, qui propter hoc dixit quod discere non erat nisi reminisci».

38. Cfr. OLIVI, *De perlegendis philosophorum libris*, quoted in the translation of S. PIRON in KÖNIG-PRALONG, RIBORDY, SUAREZ-NANI, *Pierre de Jean Olivi*, pp. 432-435: «Puisque cette philosophie est insensée, il faut la lire avec précaution. Puisqu'elle est dotée de quelque étincelle de vérité, il faut la lire avec discernement. Comme elle est cependant vaine, il faut la lire en passant, de manière cursive, et s'en servir à la manière d'une voie sans en faire une fin ou un terme. Et comme elle est modique, pour ainsi dire enfantine ou propédeutique, il faut la lire en maître et non en esclave : nous devons en effet être ses juges plutôt que ses disciples».

Olivi, do not illuminate our soul in such a way as to make the active intellect «the instrument of God», as Richard of Middleton maintained³⁹. Although Olivi admits their participation in human intellection, he considers it to be in a confusing and imperfect mode⁴⁰, as is the species of the memory, namely with an absent term⁴¹. Thus, divine ideas cooperate with human knowledge only to the extent that God is the principle of the will: «Therefore, in all ways that [the eternal rationes] cooperate, God is a principle of this cooperation, which is more immediate as He is the will and the source of all the will, rather than an idea which represents something⁴²».

Finally, Olivi confesses that he can only show the dangers to which the defense of a theory of illumination can lead (notwithstanding the fact that it has been defended by great authorities); he is not able to fully refute it⁴³. Nevertheless, Olivi does not have to go further than

39. Cfr. OLIVI, *Quaestiones de Deo cognoscendo*, q. 2, p. 505: «Et ideo quae videntur in isto lumine dicuntur ab Augustino in lumine primae veritatis, et etiam quia effectus instrumentalis agentis potest attribui agenti principali, intellectus autem agens instrumentum est Dei, sicut et omne agens creatum». For a comparison with the position of Richard of Middleton, cfr. F. CALDERA, *Intelligere verum creatum in veritate aeterna: la théorie de l'illumination intellectuelle chez Richard de Mediavilla et Pierre de Jean Olivi*, in KÖNIG-PRALONG, RIBORDY, SUAREZ-NANI, *Pierre de Jean Olivi*, pp. 229-252.

40. Cfr. OLIVI, *Quaestiones de Deo cognoscendo*, q. 2, p. 508: «Si autem ponantur repraesentare solum in generali et indistincte, tunc est attendendum prius quid per hoc significetur, an scilicet dicantur repraesentare in generali solum, quia tantum repraesentant generales rationes entium, ut est ratio entis et consimilium, non autem speciales, ut est ratio hominis, bovis et consimilium, aut quod ex hoc dicantur repraesentare in generali solum et indistincte, quia repraesentant rationes entium tam speciales quam generales, sed nonnisi semiplene et obscure et imperfecte».

41. Cfr. *ibidem*, q. 2, p. 507: «Si ergo rationes aeternae assistunt nostro intellectui et hoc a natura: tunc assistent eo modo quo species memoriales assistunt nostro intellectui, et non eo modo quo species quae sunt in acie intellectus assistunt eidem».

42. *Ibidem*, q. 2, p. 509: «Unde quomodocunque coeoperentur, immediatius principium illius cooperationis est Deus, in quantum est voluntas et voluntarium efficiens, quam in quantum idea aliquid repraesentans».

43. Cfr. *ibidem*, q. 2, p. 513: «Ista, quia plene exponere nescio, idcirco solum tanquam cavenda propono, quia licet praedicta positio in se sit sollemnis et sana, istis tamen non diligenter observatis posset esse valde periculosa. Et ideo praedi-

the program established in the *De perlegendis*. This demonstration of the incoherence of the theories of illumination is sufficient.

Summa II, 75: the face to face vision of the essence of God

Having demonstrated that a plurality of divine ideas exists *secundum quid* and that the blessed can apprehend not the intensity, but the diversity, of this plurality, and having shown the relation between divine ideas and human intellect, I will now attempt to explain how the limited intellect of the blessed can apprehend the infinite essence of God. This question is problematic because, although the face to face vision is attested by scriptural tradition (particularly in I *Corinthians* 13, 12: «For now we see in a mirror dimly, but then face to face. Now I know in part; then I shall know fully, even as I have been fully known» and in the first letter of St. John 3, 2: «We do know that when it is revealed we shall be like him, for we shall see him as he is»), it involves a series of noetic and ethical questions.

First, it must be ascertained whether the mode of the beatific vision deals directly with the essence of God, or only with its representations, as indicated in the wording of Question II, 75: «Is the essence of God so incomparable for the intellect of the blessed that it produces in them the act of the vision of God and of the things in God, rather than a representational species and a formal principle⁴⁴». Olivi wants to prove not only that the beatific vision does not occur as an abstraction from the mirror of creation, but also that the vision face to face of the essence of God is natural

ctam positionem secundum se teneo, quia virorum valde sollemnium est. Praedictorum tamen expositionem eorum sapientiae derelinquo».

44. OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), III, q. 75, p. 135: «Dei essentia sit sic unica intellectui beatorum quod gerat eis vicem speciei repraesentantis ac formalis principii actus videndi Deum et res in Deo».

and needs no intermediary, whether a representational species, a *lumen gloriae*, or a special illumination. Olivi's position in defense of «the loss of popularity⁴⁵» of the doctrines of the divine illumination in the Franciscan community thus sets him against both Thomas Aquinas and Bonaventure. Note, too, that Olivi's argumentation differs from that of Henry of Ghent, although their views seem very similar in their refutation of the intervention of the species in the vision of God. As demonstrated by Christian Trottman, unlike most Franciscans of his time, Henry of Ghent does not use the argument of the immediacy of the divine vision but prefers to express his opposition to the theophanies, which he considers heretical, and to defend the supernatural character of the beatific vision⁴⁶. Olivi, however, claims that the divine essence is apprehended naturally, and draws a comparison with the vision in a mirror:

Strictly speaking, we call "face to face" the vision in which the sight and the act is fixed and terminated by the face of the essence of God; and "in a mirror" that in which sight is fixed upon a certain created species, from which the spirit can then move, as if using a mirror, to the contemplation of God, since he is absent to sight⁴⁷.

Thus, the vision in a mirror relates to God as if He were absent. Strictly speaking, this relation has no term other than a certain created species, just as in memory, when sight is focused not on a thing, but on its representation. However, for knowledge to be real, the term of

45. As expressed by BÉRUBÉ, *Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand*, p. 57.

46. Cfr. C. TROTTMAN, *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, in W. VANHAMEL (ed. by), *Henry of Ghent, Proceeding of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, pp. 309-342.

47. OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), III, q. 75, p. 138: «Nam illa proprie dicitur facialis cuius aspectus et actus figitur et terminatur in ipsa facie essentiae Dei, illa vero est per speculum cuius aspectus figitur in aliqua specie creata, a qua quasi a speculo transit mens ad speculandum Deum ut aspectui absentem».

an act, and of the sight of the blessed, has to be the face of God, or in other words His essence. Thus, the assertion that the blessed cannot see things in God because they are shown to them as representative *ratio*, means that the blessed only see the essence of God (as infinite, uni-triune and possessed of multiple ideas) through intermediates species, rather than in a natural way. Indeed, «there is a difference between being a *ratio* or a species informing our intellect, and being the first object, representative of another object⁴⁸». Olivi believes this to be not only unnecessary and useless, but also heretical.

Olivi's first argument against this position make us smile. As Alain Boureau has pointed out, the use of humor is intended to combat not just blasphemy, but heresy⁴⁹. Olivi states that «if the consequence of their arguments is correct, it then necessarily follows that any species representing a mule as it is, and face to face, is a mule⁵⁰». In other words, if an intelligible species really informed the passive intellect, which is thereby transformed, the vision face to face of a mule would turn the perceiver into a mule. If this consequence is absurd, so too is the proposition « the species represents God as infinite and as he is, therefore this species is infinite and unequivocal as God⁵¹». The correct conclusion is that the vision of the blessed perceives infinity in a limited and created mode. In other words, although they see God as infinite, this does not mean that their vision is infinite, or that they perceive the totality of the infinity of God⁵².

48. *Ibidem*, q. 75, p. 142: «[...] quia aliud est esse rationem vel speciem informantem nostrum intellectum et aliud esse obiectum primum alterius obiecti repraesentativum».

49. Cfr. A. BOUREAU, *L'errance des normes*, Belles Lettres, Paris 2016, pp. 78-81.

50. OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), III, q. 75, p. 136: «Si consequentia rationis eorum est bona, tunc necessario sequitur quod omnis species repraesentans asinum sicuti est et facie ad faciem sit asinus».

51. *Ibidem*: «[...] species repraesentat Deum infinitum et sicuti est, ergo est infinita et Deo univoca».

52. Cfr. *ibidem*: «Bene tamen sequitur quod infinitum repraesentat sub modo finito et creato, quia licet Deus videatur a beatis esse infinitus, non tamen visione infinita et suae infinitatis totaliter comprehensiva».

I emphasize two propositions from this affirmation. First, the created species of the vision is not so dissimilar to God, not in being, but in representation; as long as “dissimilar” is clearly understood to signify «that which represents something otherwise than it is, for example if white is represented by red, the infinite being by the limited, or the straight by the curved⁵³», then the created species is not so dissimilar to God. Second, Olivi affirms that the intellect of the blessed can only perceive the infinity of God within the limits of its capacities:

<This intellect> cannot also transcribe, express and receive in its act the simplicity of God, which includes multiple *rationes* without any real difference, except in a deficient mode with respect to the above simplicity of God in infinity⁵⁴.

I thus return to the conclusion of Question I, 6: the vision of the blessed does not vary in intensity, but according to the number of ideas perceived. This also corresponds to Olivi’s general theory of ideas, as shown in the conclusion of Question II, 34, which affirms that no creatures, not even the angels, possess a universal species:

I believe that we must rather stand up for the first mode which affirms that the species are singular and that we see several ideas and realities because of several species, or because of one which is shaped by several⁵⁵.

53. *Ibidem*, q. 75, p. 137: «Repraesentat ipsum aliter quam sit, ut, si album repraesentaretur esse rubeum aut infinitum esse finitum aut rectum esse curvum».

54. *Ibidem*, q. 75, p. 142: «Eius etiam simplicitatem multas rationes absque omni reali differentia includentem non potest in suo actu transcribere et exprimere vel recipere nisi sub modo praefata Dei simplicitate in infinitum deficiente».

55. OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1922 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Evi, 4), I, q. 34, p. 626: «Ex omnibus igitur praedictis credo quod magis sit assentiendum primo modo qui tenet quod species sit particularis et quod plures ideas et res per plures species videamus aut per unam ex pluribus aggregatam». See also ID., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), III, q. 13, p. xx: «Tertii sunt qui volunt

In concluding Question II, 75, Olivi enters the field of ethics as he responds to an objection. According to the tradition drawn from the *Nicomachean Ethics*, X, 7, the intellection of the highest object assures the perfection of intelligence, thus conditioning the happiness of man. Thus, the ultimate goal of man resides in this vision face to face, upon which the fruition of God depends. However, Olivi considers this position to be dangerous, because it implies that the blessed are obliged to comply to the willing of God at the time of their beatific vision. According to Olivi, the highest state of perfection is only acquired meritoriously, namely voluntarily and freely, as illustrated in Question II, 57 of the *Summa*⁵⁶. Olivi thus demonstrates that even in this instance the blessed remain free, because they can relate to the essence of God by a double cause. God is the direct efficient cause of the light of glory, which moves the blessed to his contemplation; in this sense, He acts as a motor, attracting the sight of the blessed in a passionate movement and sustaining its effort through the force of increasing activity. However, God is also the terminative cause of the sight of the blessed. Olivi here reproduces the particular causality developed in his theory of knowledge: an object is not a source of human knowledge, but only a term to which the latter relates⁵⁷. In this sense, the *intentio* of the blessed remains free, because God is the term of the voluntary act of their sight:

quod universalia nullam habeant universalitatem nisi, solum in intellectu et secundum intellectum, ita quod nihil sit in rebus extra intellectum aliquo modo nisi particulare et individuatum; et isti negant omnia supradicta quae praedicti modi ponunt. Iste autem modus dicendi solemnior est et communior et verior, prout credo».

56. Cfr. ID., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1924 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Evi, 5), II, q. 57, p. 321: «Certum est autem quod nullus est vituperabilis de aliquo proprie et plene, nisi illud sit ita sub eius dominio quod merito possit sibi imputari; et consimiliter nullus est laudabilis proprie et honorabilis de aliquo, nisi illud sit ab eo factum libere et virtuose, aut quod saltem sit tale et ita suum quod sibi merito possit ascribi».

57. Cfr. ID., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), III, q. 72, pp. 36-37.

In so far as the superineffable, superimmense and superabundant light of God is presented to the intellect of the blessed by dominating their sight in the most infinite way, this sight and their vision relate to it as if they are being conducted and moved in the highest way by this [light]. But, one should not understand therefore that this movement disturbs, diverts, repulses or breaks the sight of the blessed. Instead, it is the softest, the most comforting, motivating, edifying, stimulating, the simplest and the most unifying cause of their sight⁵⁸.

Question II, 80 completes this thesis by demonstrating that in the case of beatific vision, the blessed see not only God, but also – in a process of meta-knowledge – themselves seeing God. Thus, they love not only God, but also the act of loving Him:

Therefore, the blessed see God more completely insofar as they reflect their vision back on themselves. They not only see God, but also see that they are seeing God – which would not occur if they had not turned their vision back upon themselves. In the same way, the one who reflects back his pleasure and his love will enjoy God far more – insofar as he loves the act of loving God and he is pleased by the happiness which makes him pleasing to God – than if he had not reflected these back⁵⁹.

This reflexive structure, which is, according to Olivi, a characteristic of both will and consciousness, allows man to be fully free,

58. *Ibidem*, q. 75, p. 144 : «Et quia superineffabilis et superimmensa et superexcessiva lux Dei offert se beatis intellectibus ut infinitissime praedominans aspectus eorum: ideo ipse aspectus et eius visio sic se habent acsi summe agerentur seu agitentur ab ea. Non intelligas autem quod haec agitatio sit inquietativa ac divaricativa et repressiva et constrictiva aspectus beatorum, immo est suavissima et summe confortativa et excitativa ac sursum activa et acutiva et simplificativa seu coadunativa aspectus eorum».

59. *Ibidem*, q. 80, p. 174: «Unde plenius videt Deum beatus qui est reflexus super suum videre, ita quod non solum videt Deum, sed etiam videt se videre Deum, quam si non esset reflexus super suum videre. Et consimiliter plenius delectatur in Deo ille qui est reflexus super suam delectationem et super suum amorem, ita quod amat se amare Deum et complacet sibi in gaudio quo gaudet de Deo, quam si super hoc non esset reflexus».

even in the case of beatific vision, because, when he sees himself loving and wanting God, he freely chooses to adhere to God. Proof of this is the case of the fall of the angels, who, though they had a natural knowledge of God, turned away from him⁶⁰. It must be concluded that God does not compel the will of his creatures, because these, in a directly reflexive process, can see their relation to God and thus freely choose Him.

Lastly – and this is rare enough to be worthy of note – Olivi ends this question with the following invocation: «And may the one who allows us to write about this matter, give us someday the grace to experience it⁶¹».

Conclusion: Olivi, destroyer of divine ideas?

I began my paper with a reference to Sylvain Piron's important article in which he suggests in his provocative title that Olivi would be a destroyer of the concept of the divine idea. My position is rather more moderate, because, although Olivi's thought on the theory of illumination undoubtedly differs significantly from that of his contemporaries, he nevertheless demonstrates a constant wish to follow the tradition, and, for example, to present accurate interpretations of the texts of Augustine and Bonaventure. As Piron himself notes, Olivi's analysis of the beatific vision demonstrates that he does not deny the existence of divine ideas. These are many, for their multi-

60. Cfr. OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), I, q. 43, p. 716: «Quantumcunque igitur in speciali ignoremus modum lapsus eorum, in generali tamen non solum est credibile, immo experimento et ratione certum quod ipsi propria voluntate peccaverunt ac per consequens quod peccaverunt aliquid volendo et eligendo quod debuerunt et potuerunt nolle. [...] quia defectus corporis seu carnis in eis et praecellentia intellectualis naturae et dignitatis eis ab initio datae probabiliter ostendunt eos per superbam praesumptionem et ambitionem peccasse».

61. *Ibidem*: «Et qui dat hoc scribere det nobis sui gratia aliquando experiri».

tude can explain the infinity and the universality of God, but they do not actually differ from the simple, unique essence of God. One of their functions appears to be to represent – but *not* to illuminate – the intellect. Although there is no consecution in God, divine ideas can be understood in two ways: according to divine knowing, as quiddity; according to the divine willing, in their actual existence. This is, in fact, really all that Olivi says about divine ideas. Incidentally, it should be noted that the expression «divine ideas» occurs rarely in his writings: I have found only fifteen references in the second book of the *Summa*⁶² (not including the questions of the *De Deo cognoscendo*) and very few mentions in his other texts.

Most of the rest of his argumentation is intended to demonstrate the dangers of the theory of illumination. Olivi admits only the existence of species of memory for the construction of knowledge. Rejecting the notion of innate ideas, he asserts that, in order to be true and not fictitious, knowledge must refer to, and find its term in, a real object. It is important for Olivi to maintain both the nobility of the human intellect – which has an autonomous value *per se* – and the absolute transcendence of God. Knowledge of divine ideas in this life is thus an illusion and any discourse about them is dubious: in the first question of the *De Deo cognoscendo* Olivi again asserts the conclusions of the *De perlegendis philosophorum libris*:

It must be said that our intellect cannot directly and immediately turn itself to God, but only through the medium of the mirror of the creature. And this is, as I believe, the immediate cause *per se*, and the reason why we cannot see God in this life. But, I believe that the main reason why it cannot thus immediately direct and fix its sight on God, is the deficiency of light and of the power of our intellect in comparison with the excellence of such an object

62. Cfr. OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), I, q. 2, p. 27; I, q. 3, pp. 58, 62; I, q. 13, p. 252; I, q. 22, pp. 393, 405; I, q. 34, pp. 622, 624; I, q. 37, p. 662; II, q. 56, p. 300; III, q. 75, pp. 135-137; III, q. 80, p. 172; III, q. 116, p. 346; III, q. 117, p. 349.

and in relation to the act suitable to possess it as object. But, this deficiency comes in part from the mode of creation of intellectual nature and partly from its fall⁶³.

Thus, after demonstrating the incoherence, and even the heresy, of some theories of knowledge, Olivi shows that God and man can only relate to one another through the will. On the one hand, that of God, as the source of all will, on the other hand, that of man, as desirous of attaining beatitude. Consequently, the apprehension of divine ideas is the result of a proclivity, an intentional activity. The articles about Duns Scotus in this book, by the way, demonstrate the extent to which Scotus was inspired by Olivi with regard to the apprehension of divine ideas⁶⁴.

In fine, Olivi only provides an assertive demonstration of the beatific vision, which consists in a direct vision of the essence of God and not of the representational species. The blessed thus see God as infinite and uni-triune, and they also see the plurality of his ideas. However, their perception of these realities is limited by their capacities, and thus incomplete. Consequently, the beatific vision varies not in intensity but in quantity, according to the number of ideas perceived. In other words, the limited intellect of the blessed cannot understand the simplicity and infinity of God in a unique and simple act, instead it gradual-

63. ID., *Quaestiones de Deo cognoscendo*, q. 1, p. 492: «Dicendum quod intellectus noster non potest convertere se ad Deum directe et immediate, sed solum per intermedium speculum creaturae. Et haec est, sicut credo, causa per se et immediata quare non possumus Deum videre in via. Quare autem non possit aspectum suum immediate ad Deum dirigere et figere, credo quod potissima causa est defectus luminis et virtutis intellectus nostri respectu excellentiae tanti obiecti et respectu actus potentis habere ipsum pro obiecto. Hic autem defectus partim sequitur modum creationis intellectualis naturae, partim lapsus ipsius».

64. Cfr. O. BOULNOIS, *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe- XIIIe)*, PUF, Paris 1999, pp. 405-444. See also the essay by T. Noone and C.A. Vater in the present volume.

ly perceives the infinity of His love, charity, etc. Finally, as is always the case with Olivi, the will has the final say, because the blessed always retain their freedom to access and to comply with the divine willing if they so desire, loving God and seeing themselves loving God.

The Sources of Scotus's Theory of Divine Ideas

TIMOTHY B. NOONE*, CARL A. VATER**

A theory of divine ideas was the standard scholastic solution to the difficulty of God's knowledge of things other than himself and of creation. By the time of Bl. John Duns Scotus, the dominant theory of divine ideas was based on God's knowledge of the imitability of his essence. According to this imitability theory, divine ideas are a sort of secondary consideration of the divine intellect upon the divine essence. When God knows his own essence, he primarily knows himself; in a secondary way, however, God knows things other than himself. He knows things other than himself because he cognizes himself perfectly. But he would not cognize himself perfectly unless he cognized himself according as he is imitable by each possible creature. By cognizing all the possible ways that he can be imitated, God knows the possible real relations that possible creatures could have to him. These possible real relations, which are rational relations for God, are called "divine ideas," and God knows possible creatures through knowing these relations¹.

* The Catholic University of America.

** St. John Vianney Theological Seminary.

1. See, *inter alia*, BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *De scientia Christi*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, qq. 1-3, pp. 3-16; THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, A. Dondaine (ed.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, XXII, Editori di San Tommaso, Roma 1970, q. 3, art. 1-3, pp. 97-109; Cf. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, q. 2, R. Macken (ed.), in *Opera omnia*, XIII, Leuven University Press, Brill, Leuven-Leiden 1983, pp. 25-46; RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Commentarius in I librum Sententiarum*, L. Soardus (ed.), Venetiis 1507, d. 36, a. 3, qq. 1-5, ff. 110va-112ra; MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia*, G. Gál (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1956, q. 2, pp. 26-52.

Compared to this dominant theory of divine ideas, the theory that John Duns Scotus articulates was both traditional and innovative. Like his predecessors, Scotus argues that divine ideas are a secondary consideration of the divine intellect upon the divine essence. He also argues that the character (*ratio*) of a divine idea includes that God knows a rational relation from himself to a possible creature. Against the dominant theory, Scotus insists that divine ideas are not *how* God knows possible creatures. Instead, Scotus argues that God knows possible creatures directly and that he has divine ideas because he already knows possible creatures. In this paper, we will argue that Scotus's innovative claim that God knows possible creatures directly is unique to him, but that it was inspired, in part, by his reflection upon two criticisms of the imitability account of divine ideas offered by Peter John Olivi and Olivi's student, Petrus de Trabibus.

Before turning to the evidence for this claim, it is worth noting that medieval thinkers considered two distinct sorts of questions concerning divine ideas. The first set of questions concerns the ontological status of divine ideas. What is an idea? The second set of questions concerns the scope of divine ideas. Of what does God have ideas? Are they finite or infinite in number? Are there ideas of singulars, species, genera, etc.? This paper will focus on the ontological status of divine ideas. When it comes to the scope of divine ideas, Scotus's theory of divine ideas is inspired primarily by St. Bonaventure's theory. Scotus argues that God has an infinite number of ideas because he can make a unique comparison of his essence to each and every possible creature and to each and every aspect of every possible creature². His theory stands in

2. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 3-4, nn. 49, 64, T. B. Noone (ed.), in ID., *Scotus on divine ideas: Rep. Paris.* I-A, d. 36, «Medioevo» 24 (1998), pp. 359-453: 441-42, 446. Cf. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in I librum Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, d. 35, art. un., qq. 4-5, pp. 609-612.

stark contrast to the theories of St. Thomas Aquinas and Henry of Ghent, which limit the scope of divine ideas. Thomas argues that, strictly speaking, an idea is an exemplar and God only has exemplars of what he wills to create at some point in history. Therefore, strictly speaking, the scope of divine ideas is limited to a finite number of singulars and their separable accidents that exist at some point in time, though Aquinas does allow that divine ideas in a broader sense, usually labelled "*rationes*", cover possible creatures³. Henry's theory restricts the scope even more than Thomas's. For Henry, there are only ideas of the most specific species. God does not have divine ideas of second intentions, relations, artifacts, genera, differences, individuals, privations, or numbers⁴. Moreover, Henry argues that divine ideas have to be finite in number. An infinite number of divine ideas would entail the possibility of an infinite and perfect creature⁵. Scotus's response to these theories is important and is an occasion for him to emphasize that God is the infinite being, but his responses are outside of the scope of this paper⁶.

3. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, art. 4-8, pp. 109-116. Cf. G.T. DOOLAN, *Aquinas on Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008, pp. 123-155; C.A. VATER, *Divine Ideas: 1250-1325*, Ph.D. Thesis defended in 2017 at the Catholic University of America, pp. 199-228. For Scotus's critique of Thomas on the scope of divine ideas, see SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 3-4, nn. 11-32, pp. 425-453. Cfr. T.B. NOONE, *Aquinas on Divine Ideas: Scotus's Evaluation*, «Franciscan Studies» 56 (1998), pp. 315-22; VATER, *Divine Ideas*, pp. 433-441.

4. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, VII, qq. 1-2, G.A. Wilson (ed.), in *Opera omnia*, XI, Leuven University Press, Leuven 1991, pp. 31-33.

5. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, I. Badius (ed.), Paris 1518 (reprint Bibliothèque S. J., Louvain 1961), V, q. 3, ff. 155rN-158rH. Cf. R. PLEVANO, *Divine Ideas and Infinity*, in G. GULDENTOPS, C. STEEL (ed. by), *Henry of Ghent and the Transformation of Scholastic Thought: Essays in Memory of Jos Decorte*, Leuven University Press, Leuven 2003, pp. 177-197; VATER, *Divine Ideas*, pp. 292-294.

6. Scotus does not treat the scope of divine ideas in either the *Lectura* or the *Ordinatio*. The only place he replies to them is in *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 3-4, pp. 425-453.

The Objections of Peter John Olivi and Petrus de Trabibus

Peter John Olivi views the imitability theory of divine ideas with suspicion. He expresses this suspicion in his *In I Sent.*, q. 6, ad 16. He argues that «it is necessary to know what is signified in God by “divine exemplar” and “ideas”». His investigation begins by taking aim at Thomas’s account of the imitability theory of divine ideas. This account, Olivi says, «seems contrary to faith and reason⁸». He offers several arguments against the imitability theory of which the third reason is especially pertinent. In this objection Olivi argues against the indirect way in which God knows. If divine ideas are relations, then God does not know possible creatures immediately or as things in themselves. The divine intellect apprehends the things as absent and according as they are represented to him in the exemplar, rather than as they are in themselves. Since the divine idea of any given creature is not the creature itself, God cannot know the creature directly, but only through a comparison. God only knows possible creatures through a comparison to the divine essence through the manner of their ability to participate in the divine essence⁹.

It also follows from the imitability theory that the relation is prior to the terms of the relation. God knows the relation before he knows that to which the relation refers, *i. e.* the creaturely term of the relation. Henry of Ghent defends this state of affairs arguing that when one term of a relation is cognized along with

7. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Scriptum super I librum Sententiarum*, q. 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 358, f. 158ra. For an overview of this reply, see S. PIRON, *Pierre de Jean Olivi*, in J.-CH. BARDOUT, O. BOULNOIS (éd. par), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002, pp. 204-225; 204-208. Cfr. the essay by S. Bobillier in the present volume.

8. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Scriptum super I librum Sententiarum*, q. 6, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 358, f. 158ra-b.

9. *Ibidem*, f. 158rb. Cf. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quodlibeta*, III, q. 2, S. Defraia (ed.), *Typographia Collegii S. Bonaventurae*, Grottaferrata 2002, p. 174.

the relation, the other term of the relation is necessarily cognized at the same time¹⁰. Thus, since God knows himself as one term of the relation and the relation itself, he immediately know the other term of the relation, namely, the possible creature. But, as Olivi argues in many places, relations do not function in that way. The terms of a relation must be known before the relation itself can be known. Therefore, God must know possible creatures before he knows the relation¹¹. From the term of the relation "2" and the relation "is half" it seems like we can know the other term of the relation, i. e., "4". But, Olivi would say, we can only come to know "4" in this example because we already know "4". Our prior knowledge of discrete numbers allows us to come to a conclusion. The example is not analogous. For the example to apply, we would have to arrive at the knowledge of something that was previously unknown. Thus, as Sylvain Piron points out, a relation of imitability «does not suffice to make the imitable thing known because it presupposes that it is in fact already known¹²». According to Olivi, the imitability theory fails because it begs the question.

One of Olivi's students, Petrus de Trabibus, adds another critique of the imitability theory. An idea, he says, bespeaks a cognitive notion (*ratio*), a causal *ratio*, and a determinative *ratio*

10. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, q. 2, G.A. Wilson (ed.), in *Opera omnia*, XIII, Leuven University Press, Leuven 1991, pp. 28-29: «Cognoscens enim distincte unum relativorum, necessario simul cognoscit et aliud».

11. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Scriptum super I librum Sententiarum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 358, q. 6, f. 158rb-158va. Cf. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1924 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Evi, 5), II, q. 55, p. 346; PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quodlibeta*, III, q. 2, p. 174. For more on Olivi's theory of relation, see A. BOUREAU, *Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi*, in A. BOUREAU, S. PIRON (éd. par), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, Vrin, Paris 1999, pp. 41-55.

12. S. PIRON, *La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi*, in BOUREAU, PIRON (éd. par), *Pierre de Jean Olivi*, p. 83.

of things that can be made or are disposed to come to be. But the sort of divine imitability proposed by Thomas *et al.* does not capture these notions. According to them, God knows the cause of all things in knowing himself, and so he knows all things by cognizing himself. This means that he cognizes things other than himself as creatable or as created by him. But a cognitive *ratio* in God is not other than his cognition and his cognition is not other than his intellect. The causative and exemplative *ratio* adds to the cognitive notion the power to produce and the notion of determinate perfection, to which a producible thing can be assimilated. But the determinative *ratio* is the divine will. For in him consists the what, when, and why it comes to be or does not come to be. For he does not make all the things that he knows or that he can, but he does make all the things that he wills¹³. Now, since nothing is made or can be made by God unless it has some likeness to him, and he is imitated in some way, it is true that an idea bespeaks the divine essence as imitable by a creature. Yet, imitability does not seem to be the character of an idea¹⁴.

Since each and every creature imitates the divine essence, and since divine ideas are the exemplars according to which God creates creatures, divine ideas cannot be understood without also understanding the imitability of the divine essence, but imitability is not fundamental to the character of an idea. Furthermore, since each idea includes imitation of the divine essence, ideas themselves cannot adequately be distinguished by imitability. To say that something imitates the divine essence is simply to say that it is creatable by God. But being creatable by God does not distinguish one possible creature from another. This objection does not seem to be fully formed since the defender of the imitability theory would justly re-

13. PETRUS DE TRABIBUS, *In I Sententiarum*, d. 35, p. 1, a. 2, q. 2, Assisi, Biblioteca Comunale, ms. 154, f. 94va–b.

14. PETRUS DE TRABIBUS, *In I Sententiarum*, d. 35, p. 1, a. 2, q. 2, Assisi, Biblioteca Comunale, ms. 154, f. 94vb.

ply that divine ideas are distinguished according to imitability alone but according to degree of imitability. Petrus's text implies what Scotus will make explicit, namely, that a degree of imitability is not a determinate perfection or specific difference of any creature, but Petrus does not take up this reply explicitly.

A commission was convened in 1283 to investigate aspects of Olivi's thought that seemed dangerous¹⁵. The commission, which included Richard of Mediavilla, concluded that Olivi's thought contained several errors. One of these errors was the claim that the imitability theory of divine ideas was contrary to faith and reason. The commission concluded that «to say that an idea bespeaks the divine essence as imitable by a creature is not contrary to faith, nor even to reason, but is rather the common opinion and in accord with the saints¹⁶». Olivi accepted this correction and revoked any statement to the contrary because the divine essence is the same as the divine intelligence. Despite his formal recanting concerning divine ideas and other topics, a great deal of controversy continued to surround Olivi. The continual scandal surrounding Olivi's work became too much for his superiors to tolerate, and he was sent down from Paris in 1285¹⁷. He was per-

15. *Chronica XXIV Generalium*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1897 (Analecta franciscana, 3), p. 373: «Anno Domini MCCLXXXIII idem Generalis iuxta definitionem Argentinensis capituli visitando venit Parisius et omnia, quae in doctrina fratris Petri [Iohannis Olivi] male videbantur sonare, recolligens ipsa determinanda et examinanda exposuit fratribus Droconi, Ministro Franciae, Iohanni Garau, Simoni de Lensi, Athlete de Prato sacrae theologiae magistris, nec non fratribus Richardo de Mediavilla, Aegidio de Bensa, Iohanni de Murro, Parisius bachalariis [...]».

16. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Responsio quam fecit Petrus [Ioannis] ad litteram magistrorum praesentatam sibi in Avinione*, n. 3, D. Laberge (ed.), «Archivum Franciscanum Historicum» 28 (1935), p. 126, ll. 20-25. Cf. Id., *Responsio fratris Petri Ioannis [Olivi] ad aliqua dicta per quosdam magistros Parisienses de suis Quaestionibus excerpta*, n. 17, D. Laberge (ed.), «Archivum Franciscanum Historicum», 28 (1935), p. 395, l. 36 – p. 396, l. 4.

17. *Chronica XXIV Generalium*, p. 382: «Hic Generalis processum sui praedesoris contra fratrem Petrum Iohannis Olivi et eius doctrinam continuans propter turbationes et scandala, quae sequi dicebantur, eundem fratrem Petrum Iohannis

mitted to lecture only on the Bible, and his works were not to be read or distributed.

Scotus's Theory of Divine Ideas

When Scotus turns to the question of divine ideas, he first determines in what way an object of the intellect can move the intellect. Following Henry of Ghent, Scotus argues that such an object can have a twofold relation to the intellect. It can be related (1) as a mover to something moveable, or (2) as terminating the act of a potency. The second relation can be further distinguished because something can terminate the act of a potency (a) according to a proper *ratio* (as a sensible terminates the act of the sense primarily), or (b) because it is included in the *ratio* of the object that primarily terminates the act of the potency¹⁸. Applying these distinctions to God, Scotus concludes that only the divine essence satisfies (1) because the divine intellect is a formally infinite act. But nothing created moves something formally infinite to act. Therefore, the divine essence can be the only object that moves the divine intellect. According to (2a), God knows himself alone, but he knows possible creatures according to (2b) because they are “eminently included in the primary terminating object” and are related to the divine intellect as measured to measure¹⁹.

Scotus offers a variety of arguments for the claim that possible creatures are only (2b). Two of these arguments show the clear influence of Olivi and Petrus. The arguments will be presented first, and then the influence of Olivi and Petrus will be examined.

citavit Parisius, ut veniret personaliter *ibidem* responsurus. Sed cum idem Frater Athlotus per annum in officio vixisset, appositus est ad sanctos Patres et requiescit. Et sic dictum negotium remansit indiscussum».

18. SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2, n. 10, p. 398, ll. 5-21. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IX, q. 2, p. 26, l. 20 – p. 26, l. 65.

19. SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2, nn. 11-14, p. 398, l. 22 – p. 399, l. 29.

The first argument is as follows. Each and every specific difference bespeaks a certain grade of being (*ens*) and a determinate perfection with respect to the entire perfection of being (*ens*). Therefore, since each thing is related to being cognized as it is related to being (*esse*), every such specific difference bespeaks a determinate species of intelligibility. But the divine intellect is related to being (*ens*) in its entirety. Therefore, he cognizes each quiddity according to its grade of being (*entitas*) and intelligibility²⁰.

The second argument is as follows. Some thinkers say that God perfectly cognizes all the ways in which his essence is imitable by creatures. This position can be understood well or poorly. If it is understood (as adherents of the imitability theory do) that cognizing some things under the *ratio* of their imitation with respect to the first intelligible results in cognizing that thing quidditatively, it is false. Imitation is not the specific difference of this or that being (*ens*). For it is not necessary that someone cognizing all colors insofar as they imitate whiteness would then cognize all of those colors quidditatively. Someone can cognize that whiteness according as it is more or less able to be participated by colors and yet not know their absolute specific differences. But if the position is understood to include the foundations of the various imitations (*fundamenta imitationum*), then it is true²¹.

These two arguments show the clear influence of Olivi and Petrus de Trabibus. Scotus borrows Petrus's terminology of "determinate perfection" and adds that a determinate perfection comes through a thing's specific difference. He also finishes Petrus's argument, pointing out that imitability is not a specific difference of any creature. Since determinate knowledge comes from knowing the specific difference of a thing, determinate knowledge of a creature cannot be had from imitability. To know that a fox imitates the divine essence more than a tulip but less than a man does not yield determinate

20. *Ibidem*, n. 18, p. 401, ll. 4-10.

21. *Ibidem*, nn. 21-23, p. 402, l. 17 - p. 403, l. 17.

knowledge of the fox precisely because it does not yield the specific difference of the fox. The specific difference of a fox is not «to imitate the divine essence according to cognition, but not intellect, i. e., more perfectly than a tulip and less perfectly than a man²²». Even if the examples were closer to a fox than tulip and man, the fox would still not be known determinately. To know the fox determinately, God (or any knower) has to know the specific difference of the fox, not just the relation of imitability that it has to God.

Scotus insists that the foundation of the imitation (in this case, the fox itself) must be known along with the relation. If God perfectly understands his essence to be imitable, therefore he perfectly cognizes every way in which it can be imitated as the foundations of those imitations, as the beings that imitate, then the imitability theory is true²³. He has to know the foundations of the imitations because an imitation is not perfect unless the foundation of the imitation is understood. Scotus insists that the foundation of the imitation must be known precisely because he accepts Olivi's argument that both terms of the relation must be known in order to know the relation. The relation and one term of the relation are not sufficient; knowledge of both terms of the relation are (at least logically) prior to the knowledge of the relation. God has to know himself and the foundation of the imitation as terms of the relation before he can know the relation of imitability itself.

Although Scotus appropriates some of Olivi's argument as true, he does not accept Olivi's entire argument. Rather, he insists that everyone concedes that there are certainly distinct relations in God.

22. That Thomas understands God's knowledge of his essence as imitable in this way is evident, cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, I, *Fratres Praedicatorum* (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, XIII, Typis Riccardi Garroni, Roma 1918, c. 54, p. 155a, where he says, «intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis».

23. SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2, n. 23, p. 403, ll. 9-13.

As proof that there are such relations, Scotus argues that God can make all of the comparisons of creatures to himself that we can make. This act of comparison causes diverse rational relations in God (but not *de novo*). Thus, there are relations that are the result of a divine act of comparison. But, Scotus says, this general agreement is not really what is at stake. The question is whether such relations are necessary for God to cognize distinctly²⁴.

Scotus answers this question negatively. Distinct relations are not necessary for God to have distinct cognition of possible creatures. The arguments that he offers in support of his position show more influence of Olivi and Petrus. Since, according to the imitability theory, God knows ideas directly and possible creatures through the ideas, adherents to the theory frequently refer to a divine idea as a *ratio cognoscendi* or *ratio intelligendi* because they are the reason that God knows possible creatures. Scotus is wary of such reasoning. A *ratio intelligendi* precedes the intellection or the act of understanding. But no secondary act precedes a rational relation; a rational relation always follows a discursive act. Nothing is ever understood through another except through discursion, and every notion or rational relation happens through the activity of the intellect. But to cognize the object is not to cognize without a medium (*i. e.*, a species). Rather, the object is cognized without discursion²⁵. When the divine intellect makes its comparisons, it is not comparing to something unknown because the comparison of things to each other presupposes knowledge of both extremes. Therefore, the rational relations are not necessary to cognize other things determinately because the relations presuppose the cognition of those things already²⁶.

Not only does the imitability theory posit relations that cannot play the role for which they were posited in the first place, the way

24. *Ibidem*, nn. 27–29, p. 404, l. 11 – p. 405, l. 18.

25. *Ibidem*, n. 36, p. 408, l. 29 – p. 409, l. 4.

26. *Ibidem*, n. 38, p. 409, ll. 21–29.

that the relations are explained has a danger. Simple understanding always precedes comparative intellection. So, if some relation were simultaneous or preceded the knowledge of the terms of the relation, then that relation would have to be real and *ex natura rei*. And if that relation follows the intellection of the creatures, then it is not necessary to know the creatures²⁷. In the first case, the relation would have to be a real relation in God, not merely a rational relation, because rational relations are always caused by the intellect. It follows that if the relation were simultaneous or preceded the knowledge of the terms of the relation, then that relation would not be caused by the intellect. It would have to be caused by the thing itself. As a result, there would be an infinite number of real relations in the divine essence because God has an infinite number of divine ideas. But the only real relations in God are the Persons of the Trinity. Therefore, the Trinity would become an Infinity. The only way to avoid this assertion is to say that the relation is posterior to God's intellection of the creatures. But if the relation is posterior, then God has to have direct knowledge of possible creatures without the aid of a relation of imitation. Once again, the relation would not satisfy the role for which it was posited.

Given these problems, Scotus argues that a divine idea is «an eternal reason in the divine mind in accordance with something formable according to its proper notion²⁸». An idea is not some relation, but the cognized object in the divine mind. It is the creature itself existing objectively in the divine mind²⁹. God can cognize possible creatures directly, but he insists that the character of an idea

27. *Ibidem*, n. 51, p. 416, l. 21 – p. 417, l. 2.

28. *Ibidem*, n. 57, p. 419, ll. 17-19.

29. For more on objective being according to Scotus, see P. KING, *Duns Scotus on Mental Content*, in O. BOULNOIS et alii (éd. par), *Duns Scot à Paris, 1302–2002: Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre (2002)*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 65-88; R. CROSS, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 191-192; G. PINI, *Scotus on Objective Being*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 26 (2015), pp. 337–367; VATER, *Divine Ideas*, pp. 420-430.

still includes a relation. He posits two possible sets of instants that result in a divine idea. The first set has three instants. In the first instant God knows his essence. In the second instant God cognizes and understands creatures by the mediation of his essence. Thus, God knows that the cognizable object depends on his understanding for its *esse cognitum*. In the third and final instant, God can compare his essence to that exterior intelligible object according to a rational relation³⁰. The rational relation arises because God already knows the creature and knows that it is dependent upon him.

The second set has four instants. In the first instant God knows his essence. In the second instant, God knows a possible creature (e.g., a stone) and constitutes it in *esse cognitum*, although the stone is not related to God nor depends upon him because it is nothing in reality (*nihil in re*). In the third instant God compares himself to the stone as it is understood, and so has a rational relation to it. In the fourth instant God understands the rational relation. Therefore, Scotus says, «it is obvious that I do not deny there to rational relations to creatures, but I do say that they are not necessary for God's intellection concerning creatures³¹».

In both sets of instants, the character of an idea is not complete until God knows the rational relation that exists from him to the possible creature. So, for Scotus, divine ideas are in fact rational relations, but they function in precisely the opposite way as they do for the imitability theorists. The rational relation is not the means by which God knows possible creatures; the rational relation arises because God already knows possible creatures. The relation is posterior to God's knowledge of possible creatures, not prior to it.

30. SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2, n. 63, p. 421, ll. 7-24.

31. *Ibidem*, n. 64, p. 421, l. 25 – p. 422, l. 9. For a comparison of the two sets of instants as well as a comparison to the sets of instants found in the *Lectura* and *Ordinatio*, see VATER, *Divine Ideas*, pp. 414-20. Cfr. the essay by E. Dezza in the present volume.

Conclusions

Scotus undoubtedly borrowed arguments from Peter John Olivi and Petrus de Trabibus against imitability as a specific difference and against the ability of a relation to be known before the *relata*. In fact, these arguments from Olivi and Petrus seem to be a strong motivating factor for Scotus's own theory. If rational relations cannot account for God's knowledge of things other than himself, then he has to have epistemological access to things other than himself in another way. The imitability theory was not the only theory of divine ideas that had been considered prior to Scotus, but Scotus argues that the other theories each suffer difficulties that make them untenable³². The only way to articulate a theory of divine ideas that upholds the nobility of God's perfect knowledge and the nobility of God's supreme simplicity is to say that God knows possible creatures directly.

Despite the difficulties with rational relations that Scotus finds in his predecessors, he insists that they not be completely discarded. Rational relations cannot be completely discarded because God creates according to his divine ideas. Creatures are related to their divine ideas as measured to measure. If God's knowledge is to be perfect, then he must know the relation that exists between a creature and himself. But such an act of comparison results in a rational relation in God. If divine ideas were completely unre-

32. Scotus considers the theory of James of Viterbo that divine ideas are the *obiecta cognita* and the theory of Peter John Olivi that divine ideas are the infinite act of the divine intellect. Scotus thinks that the *obiecta cognita* theory is the most plausible theory of his predecessors, but it still entails that the divine intellect compare itself to something unknown, cf. SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2, nn. 30-38, p. 406, l. 3 - p. 409, l. 29. For James of Viterbo's theory, see JACOBUS DE VITERBO, *Disputationes de Quolibet: prima, secunda, tertia, quarta*, I, q. 5, E. Ypma (ed.), Augustinus-Verlag, Würzburg 1968, pp. 64-68; M.D. GOSSIAUX, *James of Viterbo and the Late Thirteenth-Century Debate Regarding the Reality of Possibles*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales» 74/2 (2007), pp. 483-522: 514; VATER, *Divine Ideas*, pp. 343-50. For Peter John Olivi's theory, see *ibidem*, pp. 335-343.

lated to creatures, then it is unclear how they could be the exemplars of creatures.

We ought to pay special attention to the language that Scotus uses to speak about rational relations with regard to divine ideas: «It is *certain* that there are distinction relations in God³³»; «everyone concedes that such ideal relations are in God³⁴»; «it is clear that I do not deny there to be rational relations to creatures but I do say that they are not necessary for God's intellection concerning creatures³⁵». He strongly contends that rational relations are included in the character of a divine idea. Such strong affirmations seem to indicate that Scotus finds himself on the defensive. It appears that he is concerned that his appropriation of Olivi's criticisms of the imitability theory will get him into trouble. Olivi was investigated because he said that calling divine ideas relations seems contrary to faith and reason. Scotus is anxious for his audience to see that he does not take the argument that far. Olivi identified a serious weakness in his predecessors' and contemporaries' arguments, but he took his criticism farther than he should have. Scotus wants to take advantage of the sound points in Olivi, but he wants to guard against the points that got Olivi censured. Divine ideas cannot be relations of imitation by which God knows possible creatures because imitation is not the specific difference of any creature and a relation cannot be known before the terms of the relation are known. But once God knows the terms of the relation (*i. e.*, himself and the possible creature), he makes a comparison that results in a rational relation. When God knows that rational relation, the character of a divine idea is complete. Divine ideas are rational relations for Scotus, but they are not rational relations in the way that his predecessors argued. Scotus's theory of divine ideas, then, is simultaneously traditional and innovative.

33. SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2, n. 27, p. 404, l. 11. Emphasis ours.

34. *Ibidem*, n. 29, p. 404, l. 27 – p. 405, l. 1.

35. *Ibidem*, n. 64, p. 422, ll. 6-9.

Sources

- AVERROES, *Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, F. Stuart Crawford (ed.), Mediaeval Academy of America, Cambridge, MA 1953 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem - versiones latinae, 6.1).
- BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), in *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891.
- BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in I librum Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882.
- PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Epistola ad fratrem R.*, in S. PIRON, *Petrus Ioannis Olivi, epistola ad fratrem R.*, «Archivum Franciscanum Historicum» 91 (1998), pp. 33-64.
- PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Scriptum super I librum Sententiarum*, q. 6, ad 16, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 358.
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, Fratres Praedicatores (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, IV, Typographia Polyglotta, Roma 1888.

APPENDIX A

Petrus Iohannis Olivi, *In I Sententiarum*, q. 6, ad 16

B = Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. 358, f. 157va:

Ad istius autem pleniorē evidentiam, necesse est scire quid per divinum exemplar et ideas significetur in Deo. Quidam¹ enim volunt quod exemplar significet divinam essentiam prout est diverse participabilis et imitabilis a diversis creaturis. Una vero ratio imitabilitatis unam dicit ideam et specialiter respect illorum quae 5
Deus fieri disposuit seu voluit.

Alii² vero volunt quod lux divini intellectus pro eo quod est extra genus est potens exprimere non solum unum genus rerum sed omnia. Ipsa igitur ut est lux omnia exprimens est exemplar omnium;

2 significetur] significantur B

1. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 15, art. 2 (ed. Leonina, p. 202): «Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae».

2. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. 2 (ed. Quaracchi, p. 9): «Quia enim ipse intellectus divinus est summa lux et veritas plena et actus purus; sicut divina virtus in causando res sufficiens est se ipsa omnia producer, sic divina lux et veritas omnia exprimere; et quia exprimere est actus intrinsecus, ideo aeternus; et quia expression est quaedam assimilation, ideo divinus intellectus, sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter. Rursus, quia exprimit in quantum summa lux et actus purus, ideo exprimit lucidissime, expressissime, perfectissime, ac per hoc aequaliter et secundum intentionem similitudinis in nullo diminutae; et hinc est, quod cognoscit perfectissime, distinctissime et integerrime».

10 expressiones vero eius determinatae sunt rationes rerum determinatae quas respectu fiendorum quidam ideas vocant, dicuntque quod, quia divina lux est sua expressio, ideo ipsae expressiones sic determinatae exprimunt unamquamque rem. Quod tamen non sunt plura lumina sed solum una lux cuius simile esset, ut dicunt,
 15 in luce solari si ipsa esset radius; tunc enim solum respectu diversorum terminorum et locorum posset dici quasi plures radii, sed secundum se et suam essentiam non nisi una lux.

Vidi³ tamen quemdam dicentem, et – ut credo – non multum catholice, quod huiusmodi rationes seu expressiones habebant in
 20 Deo aliquam veram pluralitatem, non tamen talem quae poneret diversitatem essentiae nec tantam quanta est pluralitas personarum, vocans eam pluralitatem rationum seu idearum. Fundamentum sui dicti sumens ex verbis Augustini qui in *Libro de 83 quaestiones*⁴ et in epistula *Ad Nebridium*⁵ vult quod in Deo alia sit ratio
 25 hominis et alia asini et etiam quod in eo alia ratio hominis et huius hominis; et libro *De Trinitate*⁶ cap. [...] quod in Deo sunt infinitae rationes numerorum et aliarum rerum et quod in eo est ars plena omnium rationum viventium.

Quemdam⁷ vero audiavi qui hanc Charibdim volens stulte effugere,
 30 negabat omnem realitatem rationum in Deo. Non enim volebat quod

23 Augustini] ager a.c. B 26 cap.] seq. spat. vac. quinque litteras comprehendens B

3. Opinio refutata a S. Bonaventura. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in I Librum Sententiarum*, d. 35, art. un., q. 2 (ed. Quaracchi, p. 605b): «In Deo habent distinctionem, sed non compositionem, nec oppositionem propter summam simplicitatem. Et quamvis in Deo sint distinctae, sunt tamen unum exemplar, sicut plures formae particulares in sigillo ficiunt unum sigillum».

4. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 43, n. 2, PL 40, pp. 30: «Nec eadem ratione homo, qua equus.»

5. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistola 14 (ad Nebridium)*, PL 33, p. 80.

6. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, VI, 11, PL 42, pp. 931–932.

7. Opinio Arnaldi de Villanova. Vide PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Epistola ad fratrem R.* (ed. Piron, p. 59).

essent ibi istae rationes nisi solum secundum modum intelligendi nostrum secundum quem plures respectus connotatorum seu obiectionum attribuimus Deo et eius intellectui; secundum quam diversitatem quae est in actibus nostri intellectus quodammodo attribuimus divinae essentiae, prout est a nobis sub diversis rationibus intellecta. 35

Quidam⁸ vero alii volunt quod actus divinus qui est intelligere in quantum est actualis intelligentia seu actuale intelligere omnium rerum Deo possibilem et etiam fiendorum est exemplar rerum, in quantum vero est actuale intelligere huius vel illius rei ita proprie sicut si totus esset determinatus ad ipsum istius rei ratio vel idea. 40

Nolunt autem isti quod divina essentia secundum aliquam aliam viam sit proprie exemplar rerum aut idea nisi secundum istum modum. Et iste videtur mihi fidei et rationi consonus; et forte est idem cum secundo modo bene intellecto.

Primus⁹ enim modus videtur /B358=158rb/ esse contrarius fidei et rationi. Primo quidem, quia erit dare in Deo aliquid dependens ab altero et naturaliter posterius illo et aliquid essentialiter productum ab altero. Huiusmodi enim rationes se habebunt sic ad actum divinum intelligere quod sine ipsis et sine aspectu earum non poterit esse; alias de nihilo serviret ipsi intellectui. 50

Et etiam quia ad hoc ab istis in Deo ponuntur ut divino intellectui repraesentent res ita quod se habeant ad ipsum sicut rationes repraesentativae et ideo ponuntur quod ipse actus dependeat ab eis tamquam a rationibus repraesentativis et etiam tamquam a principiis eius aliquo modo effectivis, quia tales rationes semper comparantur ad actum sicut quaedam cooperantia ad eius productionem. Unde et videtur tenere rationem principii formalis seu originalis ipsius actus. Si enim divinus intellectus 55

40 istius] *dub.* B 42 sit] *corr. ex* sicut B | idea] *ideae* B

8. *Opinio auctoris.*

9. *Contra opinionem Thomae.*

non eas aspiciat prius naturaliter quam actu res intelligat de nihilo
 60 servirent ipsi actui earum repraesentativo.

Secundo et patet hoc, quia secundum hoc oportebit dare in Deo
 uniuscuiusque rei duas ideas? ita quod duobus modis erit Deus exem-
 plar omnium: uno modo secundum hoc quod sua essentia est diver-
 simode imitabilis; alio vero modo secundum hoc quod in Deo est
 65 actuale intelligere seu actualis intelligentia omnium rerum. Nemo
 enim sane poterit negare quin divinum intelligere, inquantum actuali-
 ter intelligit res perfecte exprimens eas, cum ipsum inquantum tale sit
 actualissima obiectorum expressio et repraesentatio et distinctio seu
 discretio. Unde et ipso non posito in Deo impossibile est intelligere in
 70 Deo perfectam expressionem rerum ac per consequens nec perfectam
 rationem exemplaris et idearum; hoc autem solo posito perfectissime
 hoc intelligitur. Unde isti qui modum illum posuerunt videntur divi-
 num intellectum comparavisse nostro. Quod enim nos res absentes
 non possumus actualiter intelligere nisi praeter ipsum intelligere sicut
 75 in nobis species memoriales ad quas aspiciat acies nostri intellectus
 sic isti in Deo praeter actum intelligendi videntur ponere in divina
 essentia quasdam rationes ideales ad quas aspiciat divinus intellectus
 ad hoc quod possit in actum intelligendi exire ac si per se et ex sua
 sola ratione non possit divinus intellectus intelligere omnia; immo ac
 80 si divinum intelligere non sit actu existens sicut est Dei esse – a nullo
 ponitur causatus nec ab aliqua ratione repraesentativa ad sui existen-
 tiam adiutus.

Tertio patet hoc, quia secundum hanc viam divinum intelligere
 non fertur immediate super res nec secundum quod sunt in se
 85 ipsis. Unde quodammodo apprehendit eas ut absentes sibi et se-
 cundum hoc quod in exemplari sibi obiecto repraesentatur post-
 quam secundum hoc quod sunt in se ipsis. Videtur etiam quod
 non intelliget eas nisi cum quadam collatione comparando, scili-
 cet eas ad divinam essentiam et ad modum participabilium eius.

Praeterea, prius oportet intelligere extremum /B358=158va/ alius cuius respectus quam ipsum respectum; aut saltem simul. Nec ipsum extremum intelligo per ipsum respectum; ergo per aliud oportebit intelligere creaturam quam per respectum imitabilitatis secundum quam divina essentia diversimode refertur ad creaturas seu potius creaturae ad ipsam. Oportebit ergo prius intelligere ipsa extrema seu terminos huius respectus. 90 95

Praeterea, individua unius speciei in nullo sibi dissimilia quo modo per hunc modum intelligentur a Deo, cum eodem modo Dei essentiam imitentur?

Cum etiam in Deo non sit aliqua ratio specificè accepta nisi solum ratio intelligendi et volendi sicut in quaestione an in Deo sint plures productiones personales est ostensum. Diversus autem gradus participandi istas aut diversus gradus participandi rationes generales entis non sufficiat ad apprehendendum diversitatem omnium specierum creabilium aut creatorum; non videtur quomodo per hanc viam Deus possit plene omnia intelligere. 100 105

Praeterea, quomodo et per quid divina essentia repraesentat huiusmodi imitabilitates diversas, maxime cum ipsa non sit participabilis ab aliquo univoce, nec in identitate numerali. Videre enim divinam essentiam, ut ita dicam totam intentionem eius inquantum tale, non est videre aliquam aliam essentiam et maxime non sibi univocam, nec huiusmodi imitabilitas ponit aliquid in divina essentia etiam secundum rationem realem nisi solum ipsam Dei essentiam. 110

Praeterea, per hoc solum creatura potest Deum participare: quod potest a Deo fieri. Ergo potius deberet dici quod Deus videt res diversas per hoc quod videt totam suam potentiam per quam potest facere diversa, quam per hoc quod videt suam essentiam ut diversimode participabilem. Et tamen ipsi hoc non concedunt quod Deus sufficienter res videt per hunc modum. 115 120

Amplius quomodo per hanc viam satisfaciet difficultati praemissi
 argumenti, non video. Non enim video quomodo exemplari uni-
 formiter se habente in repraesentando omnia, possit Deus idem
 scire et nescire. Non video etiam quomodo divina essentia per
 125 hunc modum possit repraesentare esse rerum pro tempore pro
 quo vult Deus eas fieri magis quam pro alio. Aut quando Deus
 vult eas fieri potius qualiter quasi non vult, cum ita immutabilis
 sit imitabilis in uno tempore sicut in alio, et Deo nolente rem fieri
 sicut et volente, cum etiam exsistentia obiecti futura vel facta nihil
 130 faciat ad hoc quod idea ipsum repraesentet, nec eius non-existen-
 tia ad hoc quod ipsum non repraesentet; immo, ut videtur, semper
 repraesentet quidquid de se potest repraesentare, non video quo-
 modo videat esse rerum fiendarum potius quam non fiendarum
 et econverso.

135 Praeterea, constat quod actualis affirmatio et negatio et eorum
 veritas non est in actu intelligendi. Constat etiam quod rationes
 terminorum seu quiditatum diversarum non repraesentant mu-
 tuas affirmationes vel negationes quae de eis fiunt aut fieri pos-
 sint: tum, quia rationibus ipsis non variatis potest una de altera
 140 affirmari et negari etiam veraciter /B358=158vb/, solummodo in
 rebus seu in ipsis obiectis fiat variatio. Ergo affirmatio exsistentiae
 et futuritionis rerum fiendarum et negatio exsistentiae rerum non
 fiendarum non potest Deo repraesentari per huiusmodi rationes
 seu imitabilitates.

APPENDIX B

Petrus de Trabibus, *In I Sententiarum*, d. 35, pars 1, art. 2

A = Assisi, Biblioteca comunale, ms. 154, f. 94rb:

Alii¹ dicunt quod idea non est aliud nec aliud dicit quam essentiam
divinam determinato modo imitabilis /A=94va/ et differentia seu
pluralitas idearum, non est aliud quam differentia seu pluralitas
modorum imitabilitatis divinae essentiae; exemplar enim nominat
divinam essentiam inquantum est generalis omnium causa, idea 5
autem nominat eandem, ut est signatum sub determinatis rationi-
bus expressiva. <Verbi gratia>², Deus, inquantum est vita, est idea
viventium; inquantum est intelligentia, idea intelligentium, et sic
de ceteris. Unde secundum Commentatorem veritas huius propo-
sitionis – ‘omne quod fit, fit a sibi simili’ – extenditur usque ad pri- 10
mam causam. Quaedam tamen res non habent exemplar vel ideam
sui generis in Deo ut res corporalis, quia magis distant a Primo;
non enim idea lapidis est lapis, sicut idea sapientiae est sapientia.
Secundum illud tamen quod creatura quaelibet habet perfectio-
nem, divinam essentiam imitatur et ab eo exemplatur. 15

7 expressiva] expressivarum A 11 causam] *add. mg.* A

1. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 15, art. 2 (ed. Leonina, p. 202): «Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae».

2. AVERROES, *In De anima*, II, comm. 118 (ed. Crawford, p. 314): «omne agens agit sibi simile in actu».

Sed nec iste modus omnino sufficere videtur, quoniam, ut iam patet ex praedictis, idea dicit rationem cognitivam, causativam et determinativam factibilium seu fieri dispositorum. Talis autem imitabilitas divinae essentiae neutrum horum importat³.

- 20 Videtur igitur dicendum quod pluralitas rationum et idearum in mente divina venit ex perfectione divinae intelligentiae comprehendente et comprehensione distinguente omnia quae Deus decrevit vel facere potest. Sic enim frequenter dictum est in praedictis: in Deo idem est essentia et potentia secundum rem et omnes aliae perfectiones
- 25 ei attributae, quoniam, cum Deus sit summe simplex, potentia, sapientia et voluntas et <sic de> ceteris, non possunt dicere formam aliam vel naturam ab essentia, sed dicunt aliam rationem, quoniam potentia dicit respectum ad possibilia. Dicitur enim essentia potentia inquantum ab ipsa possunt procedere effectus; essentia autem dicitur
- 30 ab actu absoluto et nullum importat omnino respectum. Divinus autem intellectus se ipsum cognoscens, cognoscit omnes perfectiones seu omnium perfectionum rationes quae sunt in essentia divina. Cognoscit ergo et comprehendit rationem scientiae et voluntatis; ergo cognoscit omnia quae cadunt sub ratione scientiae, potentiae et vo-
- 35 luntatis. Constat enim quod Deus non producit aliquid – nec potest producere – nesciens, aut nolens, sicut non potens. Idea autem, ut dictum est prius, dicit rationem cognitivam, causativam et determinativam factibilium; ergo ex hoc est pluralitas in ideis, quia Deus scit et cognoscit ea quae potuit et decrevit se facturum; quae sunt plura

17 et] *add. lin. A* 21 intelligentiae] *add. mg. A* 26 et] *add. lin. A* | ceteris] *add. mg. A* 27 quoniam] *add. seu rep. cum sed cancell. A* 30 et] *add. lin. A* 38 in] *add. mg. A* 39 se] *add. lin. A*

3. PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Scriptum super I librum Sententiarum*, q. 6, ad 16 (Borgh. 358, f. 158va): «Diversus autem gradus participandi istas aut diversus gradus participandi rationes generales entis non sufficiat ad apprehendendum diversitatem omnium specierum creabilium aut creatorum; non videtur quomodo per hanc viam Deus possit plene omnia intelligere».

et diversa, et quia hoc totum est aeternaliter in Deo, ideo sunt 40
in ipso ab aeterno. Et hoc est quod vult tam Dionysius quam
Augustinus. Dionysius⁴ enim *De divinis nominibus* dicit quod divi-
nus intellectus omnia continet ab omni segregata cognitione vel
omnium causam in se ipso omnium scientiam praeaccipiens et
consequenter divinus intellectus ex ipso et in ipso secundum cau- 45
sam omnium scientiam et cognitionem et substantiam prae-
habet et praeaccipit, non secundum ideam singulis apponens, sed
secundum unam causam continentia omnia sciens et continens
et rerum consequenter. Si enim secundum unam causam Deus
omnibus existentibus esse tribuit, secundum ipsam singularem 50
causam sciret omnia, ut ex ipso entia et in ipso praesubsistentia.
Ex quibus patet secundum Dionysium⁵ quod scientia et cognitio
rerum est in Deo inquantum causalitas earum est in ipso, cau-
salitas, dico, /A=94vb/ non actualis sed habitualis et possibilis.
Sed unde accipitur ratio alicuius nisi accipitur ratio unitatis vel 55
pluralitatis eius? His concordat Augustinus⁶ XI *De civitate Dei*, cap.
10 ubi assignat causam quare in divina sapientia sunt omnium
rerum rationes, quoniam Deus nihil nesciens fecit. Pluralitas igitur
idearum venit ex scientia et cognitione et Deo possibilium et
ab eo fieri dispositorum. Et quoniam nihil fit vel fieri potest a 60
Deo quin habeat aliquam similitudinem cum ipso et ipsum ali-
quo modo imitetur, verum est quod idea dicit divinae essentiae⁷
imitabilitatem a creatura. Hoc tamen non videtur ratio ideae.

40 diversa] diverse A 43 omni] *dub.* A 44 omnium] *dub.* A 49 Si] *corr.* ex ei A |
causam] *add. sed cancell.* cum A 52 patet] *add. sed cancell. et exp.* quod A 55 nisi]
dub. A

4. Ps.-DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, V, c. 7, PG 3, p. 822.

5. Ps.-DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, V, c. 8, PG 3, p. 823.

6. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, XI, c. 10, PL 41, p. 327.

7. *add. sed cancell.* etiam A

Divine ideas in the *Collationes oxonienses*

JACOPO FRANCESCO FALÀ*

The aim of this contribution is to analyse from a new perspective the discussion on divine science and divine ideas that can be found in qq. 8-9 of the *Collationes oxonienses*. First, the focus will be on the recent studies which deeply changed the common view shared by interpreters; second, a brief presentation will be provided of all the questions contained in this work; third, *collatio* 8 will be examined; then, fourth, *collatio* 9; lastly, I will try to draw some conclusions in a final paragraph.

1. *Collationes oxonienses*: a composite work

Recent studies on *Collationes oxonienses* have shown the complex nature of this text, traditionally attributed *sic et simpliciter* to John Duns Scotus.

In particular, Guido Alliney and Marina Fedeli pointed out the very meaning of the literary genre “*collatio*” in the way it should be understood as defining the whole collection of *quaestiones* in which the work consists. Unlike the *collatio* as academic evening sermon held by the *magister*, whose most famous example can be considered the *Collationes in Hexaëmeron* by Bonaventure of Bagnoregio, *Collationes oxonienses* represents a unique instance of *collatio* in the sense of «practice in *opponendo et respondendo*’». These two literary genres

* IEF – Universidade de Coimbra.

1. B. ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Brill, Leiden 2000, p. 133: «First of all, young friars had to train their discussions skills in the collation practices. The *collatio* – not to be identified with the academic evening

have the same name, but it has been revealed that they are quite different. Although some scholars have considered the two *Collationes* as pertaining to the same genre of *collatio* in the sense of sermon or conference², there can be no doubt about the evidence that *Collationes oxonienses* are in fact discussions between students or bachelors belonging to the Franciscan convent of Oxford³.

Moreover, Alliney and Fedeli noticed the absence of a strong unity linking the questions. On the contrary, the work appears to be composite, resulting from various school exercises put together⁴. From time to time themes, structure and even authors change⁵. They formulated the hypothesis of dividing the *Collationes* into four groups: the first group goes from q. 1 to q. 11 (and so including qq. 8-9, which will be here analysed), the second from q. 12 to q. 17, the third from q. 18 to q. 23, the fourth from q. 24 to q. 26. Through this hypothesis they questioned the authenticity of the work. The problem appears to be in itself senseless if we do not focus on four different questions about the author/s of the text, since we must consider the composite nature of the work. Taken into account this assumption, Alliney and Fedeli trace a fourfold answer to the question on authenticity, corresponding to the four groups in which they divided *Collationes oxonienses*⁶.

Leaving aside the last three groups, we must note that Alliney and Fedeli argue for the authenticity of the first group, attributing

sermons and the more informal evening lectures and readings with the same name – was foremost a practice in *opponendo* and *respondendo* by the students themselves».

2. Cfr. in particular P. GLORIEUX, *L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII^e siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 35 (1968), pp. 65-186: 122.

3. Cfr. G. ALLINEY, M. FEDELI, *Introduzione*, in IOHANNES DUNS SCOTUS, *Collationes oxonienses*, G. Alliney, M. Fedeli (a cura di), SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016 (*Corpus Philosophorum Medii Aevi*, 24), pp. LXXXII-LXXXIII.

4. Cfr. *ibidem*, pp. CLII-CLVI.

5. Cfr. *ibidem*, p. CLVI.

6. Cfr. *ibidem*, pp. XCIX-CLII.

all the first 11 questions to Scotus, but only in a certain respect, since we should not take the *collationes* as disputed questions conducted by a single author who makes objections to himself⁷. Indeed, the *collationes* of the first group all have a single common structure, that of a discussion between two students or bachelors who defend different positions⁸.

At the beginning of the question we usually find some generic *quod sic* and *quod non* arguments, forming the so-called *pes quaestionis*. Then, one of the two participants, who we may call *respondens*, at first exposes his own opinion on the issue raised in the title. Then, the other one, who we may call *opponens*, defends his own, alternative opinion on the same theme, also producing arguments against the interlocutor's solution. In response to the objections, the *respondens* criticises both the initial arguments against his own opinion and the arguments raised by the *opponens*. The next step in the *collationes* of the first group is the eruption of a vivid discussion, presumably the registration of an oral dialogue that really happened, in which we assist to an open debate of opposite ideas and arguments never determined by a final *solutio*. It seems that in this kind of questions the *magister studentium*, if present, does not intervene at all (maybe he just chose the issue and proposed it to the discussants), nor we can talk about any "winner" who, at the end, sums up the whole dispute, giving the "right answer" to the issue raised in the title and solving all doubts⁹. We can just say, as noted by Alliney and Fedeli, that in this first group the opinion of the *respondens* tends to prevail over the arguments of the *opponens*, but without forgetting that the aim of the *collatio* as school exercise is much more to train the dialectical skills of the discussants than to determine the right opinion on the given question¹⁰.

7. Cfr. *ibidem*, p. CLV.

8. Cfr. *ibidem*, p. XVII.

9. Cfr. *ibidem*, pp. LXXXIII-LXXXVI.

10. Cfr. *ibidem*, p. CLVIII.

Another important result of the research that provoked the publication of the Alliney-Fedeli critical edition of the *Collationes oxonienses* is the new hypothesis on the date of the work. If it is true that the questions are live debates between students or bachelors that took place in Oxford, and if it is true that Scotus participated in at least some of them, then the *collationes* must precede the summer of 1301, when Scotus left Oxford to go to Paris. Most probably he discussed the questions in the Spring Semester of 1301, when he was still present at Oxford during the time of his baccalaureate, although even an earlier date cannot be excluded, since we know for sure that also in 1300 Scotus and other possible discussants, like Richard of Conington, were bachelors at Oxford¹¹. On the other hand, these considerations seem to rebut the proposal formulated by Stephen Dumont, who defended a later date, between 1305 and 1307¹². The problem with the Dumont interpretation is this: even if we grant for the sake of argument that Scotus was actually at Oxford in those years (which is not sure at all), by that time Scotus was already *magister theologiae*, thus it would have been impossible that, as *magister*, he took active part in a school exercise between students¹³.

2. Metaphysical themes in *Collationes oxonienses*

Within the 26 questions of which the *Collationes oxonienses* consists of, a wide range of issues are discussed.

Will, both divine and human, can be considered the most treated theme, since the whole third (qq. 18-23) and fourth (qq. 24-26)

11. Cfr. *ibidem*, p. CLIX.

12. Cfr. S. D. DUMONT, *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes oxonienses of John Duns Scotus*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (ed. by), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, New York-Leiden-Köln 1996, pp. 59-85: 83-84.

13. Cfr. ALLINEY, FEDELI, *Introduzione*, pp. XII-XIV.

groups are focused on it. Alliney has already studied the questions of the third group, on the psychology of the voluntary act¹⁴, while qq. 24-25 concern divine will¹⁵.

The first two groups are instead devoted mostly to metaphysical themes. First and foremost, in this part of the work, the main interest of the discussants seems to be relation, examined under many different points of view. We can find questions on Trinitarian relations (qq. 1, 2, 13-16), already taken into account by Fedeli¹⁶ and Dumont (only q. 14)¹⁷; on the ontological status of the relation between God and creatures (q. 6); on the vestigial relation between God and creatures (q. 17), examined in a recent article by Richard Cross¹⁸ as well as in my Ph.D. dissertation¹⁹; on the relation as object of the intellect (q. 7). Furthermore, we can say that in general many other questions present indirect references to the relation issue²⁰.

Another important metaphysical theme characterising the *Collationes* is that of univocity. In qq. 4 and 12 the problems concerning the analogy or univocity of the concept of being are widely debated. While q. 12 has been quite neglected over the years, except for some remarks by Stephen Dumont²¹, q. 4 has been translated into French

14. Cfr. G. ALLINEY, *The Treatise on the Human Will in the Collationes oxonienses attributed to John Duns Scotus*, «Medioevo» 30 (2005), pp. 209-269.

15. The last *collatio* (q. 26) is a *sui generis* question, concerning the origin of sin («*Utrum voluntas create potest peccare*»).

16. Cfr. M. FEDELI, *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, Ph.D. dissertation defended in 2015 at the University of Macerata.

17. Cfr. DUMONT, *William of Ware, Richard of Conington and the Collationes oxonienses of John Duns Scotus*, pp. 59-85.

18. Cfr. R. CROSS, *Scotus's Collatio Oxoniensis 17 and the Ontological Status of Impossibilia*, «*Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*» 84/2 (2017), pp. 383-406.

19. Cfr. J.F. FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses. Un dibattito nell'ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo*, Ph.D. dissertation defended in 2017 at the University of Macerata, pp. 22-154.

20. Cfr. FEDELI, *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses*, p. 131.

21. Cfr. S. D. DUMONT, *The quaestio si est and the metaphysical proof for the*

and carefully analysed by Olivier Boulnois²². More recently, qq. 4 and 12 have been studied in the second chapter of my Ph.D. dissertation²³.

Divine science *lato sensu* is the remaining large thematic macro-area that informs the debates. We may refer to this issue qq. 3, 8-11²⁴.

Not all the five questions approach the divine science theme from the same point of view. Q. 3 concerns the first object of divine intellect, whether it should be identified with the pure divine essence *in se* or with the divine essence under the aspect of the attribute of truth («*Utrum hec divina essentia ut hec, distincta a seipsa, ut concipitur sub omni ratione attributali speciali, sit primum obiectum sui intellectus*»). The opinion of the *opponens*, compatible with that expressed by Scotus in his major works, seems to prevail: the proper object of divine intellect is divine essence taken in itself, without any references to the attributable characteristics²⁵.

In q. 10, the issue raised in the title regards the dynamics of the emanation of divine Persons in respect to the production of creatures *in esse intelligibile*: is this production prior or posterior to the *ad intra* generation of the Son and Holy Spirit («*Utrum esse intelli-*

existence of God according to Henry of Ghent and J. Duns Scotus, «*Franziskanische Studien*» 66 (1984), pp. 335-367: 354-355.

22. Cfr. O. BOULNOIS, *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, Paris 1988, pp. 297-307. According to Boulnois, *collatio* 4 is an extremely important text to understand Scotus' doctrine on univocity because it is the only question in which the issue is approached in a direct way. Cfr. *ibidem*, p. 11.

23. Cfr. FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses*, pp. 155-320.

24. The remaining question, still not analysed, of the 26 *collationes* (q. 5) concerns the statute of theology, whether it is a speculative or practical science («*Utrum theologia dei sit practica vel speculativa*»). In the second part of the question (nn. 34-44) we assist to a shift regarding the matter of the debate: from the statute to the subject of theology, whether if it is Christ or the divine essence, a theme which is obviously connected with the divine science issue. However, the core of the entire question seems to be theology as science and so it seems more correct to consider *collatio* 5 as a *sui generis* question.

25. Cfr. SCOTUS, *Collationes oxonienses*, pp. 23-34. Cfr. also ALLINEY, FEDELI, *Introduzione*, pp. CV-CVII.

bile creature in deo presupponat trinitatem personarum»)? This time, the answer given by the *respondens* is coherent with the opinion of Scotus: in the first instant of nature God knows his own essence under an absolute point of view; in knowing his essence, God generates the *Verbum*, that is the Son, and through the love between the Father and the Son also the Holy Spirit is generated. Only in a second instant of nature God knows the essence of creatures, producing them by this act of understanding in intelligible being. Therefore, the generation of the divine Persons must be conceived as prior to the production of creatures in intelligible being, production that presupposes the Trinity²⁶.

Issues related to divine science run through q. 11 too: in this short *collatio* the problem whether divine essence is in itself the formal principle of divine intellection («*Utrum essentia divina, secundum rationem essentie, sit aciei intelligentie principium formale agendi vel intelligendi*») is discussed. It is not at all easy to orientate in these 20 really enigmatic arguments only debate, but it seems that a position similar to the one defended by Scotus offers the opinion of the *respondens*, who supposes that divine essence in itself is the *ratio intelligendi*, while the *opponens*, on the contrary, maintains that the act of understanding the divine essence is the principle of all the subsequent acts of understanding²⁷.

Only in qq. 8-9, however, does the divine science issue specifically involve the problem about God's awareness of creatures and so dealing with divine ideas. These two questions do not seem to be accidentally placed next to each other in the order given in the list of *collationes*, since q. 8 concerns divine ideas as relations of reason between the creatures and God, while q. 9 again concerns divine ideas, but this time from the point of view of their ontological statute.

26. Cfr. SCOTUS, *Collationes oxonienses*, pp. 125-144. Cfr. also ALLINEY, FEDELI, *Introduzione*, pp. CXVIII-CXXI.

27. Cfr. SCOTUS., *Collationes oxonienses*, pp. 145-148. Cfr. also ALLINEY, FEDELI, *Introduzione*, p. CXXI.

Moreover, it appears to be a strict parallelism between the discussion to be found in q. 8 and Scotus text in d. 35 of the first book of his *Commentaries on the Sentences* (*Lectura* and *Ordinatio*), as well, it can also be found between the subsequent q. 9 and Scotus text in d. 36 of the first book of his *Commentaries on the Sentences*. The correspondence is evident from the very titles, since q. 8 concerns whether in the intellection through which God understands creatures are previously required distinct relations and reasons or not («*Utrum in intellectione qua <deus> intelligit lapidem et asinum preexigantur respectus diversi et rationes diverse*²⁸»), which is almost *verbatim* the same problem raised in d. 35 of the first book of *Lectura* and *Ordinatio*²⁹. Similarly, titles of q. 9 («*Utrum 'lapidem intelligi a deo' necessario concomitetur in lapide aliquod esse reale extra intellectum divinum*³⁰») and d. 36 of the first book of *Lectura* and *Ordinatio* have a close affinity³¹. This remarkable continuity is again apparently not by chance: the two *collationes* were probably discussed following the order of Peter Lombard's *Sentences*, in the way the two distinctions 35-36 were interpreted in the Franciscan debate during the beginning of the fourteenth century.

28. SCOTUS, *Collationes oxonienses*, q. 8, n. 1, p. 101, ll. 4-5.

29. Cfr. ID., *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, dd. 8-45, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, d. 35, q. un., n. 1, p. 445: «Circa distinctionem trigesimam quintam quaeritur utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia intelligibilia quiditative, ita quod requiruntur huiusmodi relationes ad hoc quod Deus cognoscat omnia intelligibilia». Cfr. ID., *Ordinatio*, I, dd. 26-48, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, d. 35, q. un., n. 1, p. 245: «Circa distinctionem trigesimam quintam quaero utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quiditative cognita».

30. ID., *Collationes oxonienses*, q. 9, n. 1, p. 114, ll. 4-5.

31. Cfr. ID., *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 1, p. 461: «Utrum creatura, in quantum est fundamentum relationis idealis proximum (sicut suppositum est in quaestione praecedente), habeat verum esse essentiae». Cfr. ID., *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 1, p. 271: «Utrum fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae ex hoc quod est sub tali respectu».

3. *Collatio* 8

Introduction

Medieval debates on divine ideas are largely based on two basic assumptions: 1. God is omniscient, that is, God knows both Himself and the creatures; 2. Unlike human knowledge, God's science does not consist in a passive reception of external contents: it is not caused by creatures, on the contrary creatures are created by God's science, otherwise God would miss something. Divine ideas are first and foremost used to explain the complex dynamics of God's knowledge of the things different from Him (*alia a Se*), being considered the reasons through which God knows them (*rationes cognoscendi*). The common view shared by almost all the thirteenth century theologians is that God at first knows immediately and directly His own divine essence in itself, from an absolute point of view. In knowing His essence, God knows at the same time all the things different from Himself because He can also approach his essence from a relative point of view, considering it as imperfectly imitable in various ways from the creatures. What the medieval thinkers call "ideas" are these likenesses of the divine essence: recalling the definition given by Henry of Ghent, we can say that ideas are relations of imitability (*respectus imitabilitatis*)³². According to the authors of the thirteenth century, we should not think about ideas as objects, separable from the divine essence, but as relations departing from the one and only object knowable by God, the very divine essence, which is the only divine idea *secundum rem*, while the plurality of ideas must be conceived as a mere linguistic expression³³.

32. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, q. 2, R. Macken (ed.), in *Opera omnia*, XIII, Leuven University Press, Brill, Leuven-Leiden 1983, p. 29: «Ut secundum hoc idea nihil aliud sit de ratione sua formali quam respectus imitabilitatis ex consideratione intellectus in ipsa divina essentia».

33. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Commentarius in Primum Librum Sententiarum*, A. Bor-

It is important to notice that – although the two metaphysical moments, the first, concerning the self awareness of divine essence, the second, concerning the knowledge of creatures (*alia a se*) constitute a single and simple act of intellection – thirteenth century theologians agree in believing that without divine ideas it would be impossible for God to reach the knowledge of *alia a se*. Ideas are required to go beyond the first moment of self cognition and pass over to the second moment of apprehension of creatures: «If there is no idea in God, He cannot know anything out of Himself inasmuch different from Himself [...] and if in God there are not many ideas, He cannot know the plurality of thing out of Himself³⁴».

After all, since Augustine's description of divine ideas in *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 46 as «unchangeable and permanent forms or reasons of things contained in the divine mind³⁵», medieval tradition constructed an authoritative *sententia*, according to which denying divine ideas means denying the existence of the Son of God³⁶. Because of this kind of dogma, the thirteenth century considered ideas as necessary in the dynamics of God's knowledge, and even when, starting from the fourteenth century, theologians

gnet (ed.), in *Opera Omnia*, XXVI, apud Ludovicum Vivès, Paris 1893, d. 35, art. 7, pp. 192b-193a; BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in I librum Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, d. 35, art. un., q. 4, p. 608b; THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, A. Dondaine (ed.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, XXII, Editori di San Tommaso, Roma 1970, q. 3, art. 2, p. 104b.

34. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, q. 2, pp. 44-45: «Si in Deo non esset idea, non posset aliquid extra se, ut aliud est ab ipso, cognoscere [...] et si in Deo non essent plures ideae, non posset scire plura extra se».

35. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCSL, 44a), q. 46, 2, p. 71: «Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles [...] quae diuina intelligentia continentur».

36. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Commentarius in Primum Librum Sententiarum*, d. 35, art. 9, p. 190a; BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 6, art. un, q. 3, p. 130a; THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, art. 1, p. 98a.

questioned the importance of divine ideas, denying their function as *rationes cognoscendi*, they still admitted them, as it was impossible to directly contradict Augustine on such an important matter³⁷.

Henry of Ghent on divine ideas as rationes cognoscendi

A first departure from the traditional view on divine ideas can be traced back to the thoughts of one of the most mature interpreters of this same traditional doctrine, Henry of Ghent, who has been rightly considered «at the same time conservative and innovative³⁸» on this issue, gradually shifting towards a new, original doctrine without rejecting *in toto* the traditional one. To Henry's mind, the main problem concerning the standard thirteenth century opinion on divine ideas is that it does not assure a distinct divine knowledge of creatures in themselves, inasmuch different to and not merely coinciding with divine essence. As a matter of fact, authors such as Thomas Aquinas, in order to safeguard the absolute simplicity of the divine act of intellection, maintained a peculiar *per identitatem* knowledge applied to God's awareness of creatures: God knows all things out of Himself inasmuch present in His own essence (*in seipso*), and not inasmuch different from Him and taken in their own distinct identity (*in ipsis*)³⁹.

Henry of Ghent, however, unsatisfied with this solution, in which it may appear neglected the necessity for God to know the creatures

37. Cfr. M. HOENEN, Propter dicta Augustini. *Die Metaphysische Bedeutung der mittelalterlichen Ideenlehre*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 64 (1997), pp. 245-262: 261.

38. T. HOFFMANN, *Henri de Gand*, in J.-CH. BARDOUT, O. BOULNOIS (éd. par), *Sur la science divine*, PUF, Paris 2002, pp. 226-244: 227: «Comme souvent, Henri de Gand est, dans sa théorie des idées, à la fois conservateur et novateur».

39. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, IV, Typographia Polyglotta, Roma 1888, q. 14, art. 5, p. 172b.

in themselves too, tries to find a better explanation of how God knowledge of *alia a se* works by making some distinctions. First, and in general, he points out that a knowable object can either inform (*informare*) or terminate (*terminare*) the act of intellection. To inform the act of intellection means to bring a positive content to the mind, giving to it a form, while to terminate means to just serve as final point of the act of intellection, without implying any passivity in the mind that knows the object. In the case of God, there can be no doubt about the fact that only the divine essence can inform the act of knowledge, because He cannot receive any positive content out of Himself, otherwise we should postulate that God is ignorant before receiving that content. According to Henry of Ghent, an object can terminate God knowledge in two ways, either as primary (*obiectum primum*) or secondary (*obiectum secundarium*). Primary object is the very divine essence, which is conceived *per se* by God. Secondary objects are all the things different from God (*alia a se*), *i. e.* the creatures. A creature can be known by God in two ways: either inasmuch what it is in God (*id quod ipsa est in Deo*) or inasmuch what it is in its own identity, different from God (*id quod ipsa habet esse in se ipsa, aliud a Deo*)⁴⁰. The first kind of knowledge coincides with the knowledge *in seipso* we found in Thomas Aquinas. The second kind, on the contrary, concerns creatures *in ipsis*, taken as separated from the divine essence.

We find here the original mix between loyalty to tradition and innovation that characterises Henry of Ghent's philosophy. On one side, he reaffirms the common view of thirteenth century theology according to which God, in knowing Himself, also knows the things different from Himself: the self awareness depends on the intellection of His own essence taken as absolute; the awareness of creatures depends on the intellection of His own essence taken as imitable, *i. e.* under the aspect of being in relation to them (*ut ipsa*

40. Henry's exposition of this doctrine can be found in HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, q. 2, pp. 26-27.

essentia est ratio et habet rationem respectus quo respicit alia a se)⁴¹. On the other side, he introduces the new lexicon of *obiectum primum* / *obiectum secundarium*, fully distinguishing in the secondary object two kinds of divine knowledge of creatures.

This complex articulation has, in fact, original features, in which more than ever divine ideas play a fundamental role. The transition from the first to the second type of divine knowledge of the secondary object is possible only because divine essence is imitable and has the reason of a relation that links creatures to God. Nevertheless, as Henry notices, if there was just a single reason of imitability, God would have known creatures only from an abstract and universal point of view. On the contrary, we must admit a plurality of relations of imitability – *i. e.* of ideas, which consist of relations of reasons between divine essence and creatures – to safeguard the possibility for God to know in particular every creature in its singular identity, otherwise it would be senseless to talk about divine providence: how could God care for every single creature if He does not know them in particular? To Henry's mind, however, it does not mean we should posit an infinite number of ideas corresponding to the infinite number of individuals. On the contrary, and most originally Henry defends a perfect correspondence between divine ideas and creatural essences: there is only a finite number of ideas, as many as the finite number of essences, *i. e.* of ultimate species (*species specialissimae*)⁴². So, we may certainly affirm that there is the divine idea of the horse, but there are not individual ideas for every single horse eventually existing⁴³. We will

41. Cfr. *ibidem*, pp. 28-29.

42. Cfr. *ibidem*, pp. 32-33.

43. Henry of Ghent is the only XIII century theologian to defend a perfect correspondence between divine ideas and creatural essences, considering divine ideas to be finite; cfr. O. BOULNOIS, *Ce dont Dieu n'a pas idée. Problèmes de l'idéalisme médiéval*, in O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ, J.-L. SOLÈRE (éd. par), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 45-78: 77.

later examine more in depth this important and innovative Henrician doctrine⁴⁴.

John Duns Scotus and the critique to the gnoseological function of divine ideas

John Duns Scotus is, on the contrary, sharply critical towards Henry of Ghent and the common thirteenth century view on divine ideas as *rationes cognoscendi*. The Subtle Doctor defends a completely opposite doctrine, according to which God can know all things different from Himself through the direct awareness of His own essence, without recurring to ideas as relations of imitability. If Henry of Ghent maintained a certain balance between tradition and innovation, we can say that Scotus is a true revolutionary: as Boulnois noticed, he is the forerunner of an overturning (*renversement*) which will bring a decline of exemplarism as philosophical paradigm⁴⁵.

Scotus' main point is this: defending the necessity of divine ideas in the dynamic of God's awareness of creatures means to vilify (*vilesce*) His intellect, because it implies that something (divine ideas) is needed for God in order to actualise the capability of knowing creatures. God's intellect would so be passive in itself, as it could know the objects, and so having an active function, only through the action of the ideas⁴⁶.

44. *Vide infra*, p. 134.

45. Cfr. O. BOULNOIS, *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe- XIIIe)*, PUF, Paris 1999, pp. 415-432 («Idées divines et objectivité, le renversement scotiste»).

46. Cfr. SCOTUS, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 33, p. 456: «[...] si enim esset ratio secundum qua intellegit, cum sit quiditas intellecta, vilesceat intellectus divinus in intelligendo; si tamen invenitur alicubi quod idea sit ratio secundum quam intelligit, hoc est intelligendum sicut 'ipso obiecto cognito', non sicut 'obiecto motivo ad actum intelligendi'; cfr. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 15, p. 250.

Moreover, the Subtle Doctor gives four fundamental arguments.

1. If God knows through reasons, *i. e.* through ideas as *rationes cognoscendi*, one may ask how God knows these reasons. If through other reasons, He will know reasons through reasons, generating a *regressus in infinitum*. If through divine essence as such (*per essentiam ut nude acceptam*), why and how can God know the reasons through the sole essence but not the very intelligible objects? Instead, we must admit that, if God can know ideas through the sole essence, for the same reason (*pari ratione*) he can know the intelligible objects⁴⁷.
2. The second argument rejects the doctrine according to which to know a determinate object a limited reason is needed. On the contrary, the intellect can know a determinate object also through an illimited reason, which can serve for that object and for the others too. So, the fact that divine essence has the illimited capability of knowing everything does not prevent the awareness of the intelligible objects in their specificity, without being required limited distinct reasons⁴⁸.

47. Cfr. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 15, p. 250: «Sed dices quod istae rationes cognoscendi cognoscuntur ab intellectu divino per ipsa obiecta ad quae sunt, ita quod essentia sub rationibus istis est ratio cognoscendi obiecta alia, et illa – cognita simul cum essentia sub diversis rationibus – sunt ratio cognoscendi illas rationes, sicut extrema relationis videntur esse ratio cognoscendi relationem. – Hoc videtur vilificare intellectum divinum, quia tunc erit passivus respectu obiectorum aliorum cognitorum per istas rationes, per quae actuabitur ad cognitionem istarum rationum».

48. Cfr. *Id.*, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 11, pp. 447-448: «Praeterea, si illud quod est naturae limitatae ad unum non requirit rationem determinantem ipsum ad illud unum, – si ponitur esse illimitatum ad illud et ad aliud, non requirit aliquid determinans ipsum (sicut si sol esset determinatus ad unum effectum tantum, ut calefaciendum, non requirens quo determinatur, – eodem modo non requirit aliquid determinans ipsum ad calefaciendum, si ponitur esse illimitatus ad alium effectum, ut ad siccandum; et hoc ideo, quia illimitatio ad alium effectum non tollit determinationem quam habuit ad priorem effectum); sed essentia divina, si esset limitata ad unum, non haberet rationem aliquam determinantem ipsam ad illud; igitur si ponitur illimitata, sicut est, non plus requirit rationem determinantem ipsam ad illud, quia sua illimita-

3. Third, the divine act of intellection (*intellectio*) must be considered as a *per se* unity, that means it is an operation which must be considered to have a unitary principle. However, the principle formed by an *ens reale*, i. e. divine essence, and a *ens rationis*, e. g. ideas as relations of reason, does not constitute a *per se* unity and so it cannot give birth to a unitary operation as the divine act of intellection. To be unitary, the principle of the divine act of intellection should be either the relation of reason or the divine essence. If it were the relation of reason, an *ens reale* (divine act of intellection) would have an *ens rationis* as principle, which is impossible. Therefore, the sole divine essence must be considered as principle of the divine act of intellection, without recurring to ideas⁴⁹.
4. The last argument concerns the impossibility for the infinite divine essence to be determined by finite relations of reason. As a matter of fact, to be determined by a single relation of reason to know i. e. that stone, means to ignore at the same time all the other objects, while God actually knows all the intelligible

tio non tollit determinationem excludentem 'indeterminationem ad opposita' quam haberet si esset limitata»; cfr. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., nn. 16-18, p. 251.

49. Cfr. *Id.*, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 12, p. 448: «Preterea, ens reale et ratio non possunt facere unum per se, quia nihil potest facere unum per se nisi quod potest facere unam essentiam – sed non sic ens reale et ratio possunt facere unum (immo non faciunt unum sicut subiectum et passio, quia passio secundum se consequitur naturam subiecti, non ratio respectu entis realis; et si non possunt facere minorem unitatem, nec facient maius unum); sed illud quod est ratio et principium 'quo' unius operationis, oportet quod sit 'per se unum'; igitur principium 'quo' intellectionis divinae erit 'per se unum': vel igitur essentia, vel ratio, vel ambo. Si essentia tantum, habetur propositum (licet ratio consequatur vel concomitetur, non est curandum); Si ambo, tunc ens per accidens erit per se principium unius operationis per se; si ratio tantum, tunc potest dici quod solum ens rationis sit per se principium operationis realis et perfectionis simpliciter, quia intellectio qua Deus intelligit lapidem, est perfectio simpliciter (quia 'in quolibet melius est ipsum esse quam non esse illud'), – non autem est possibile quod ratio sit praecise causa et principium perfectionis simpliciter»; cfr. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 19, pp. 251-252.

objects at once thanks to His infinity. Therefore, divine essence is the only reason to determine divine knowledge⁵⁰.

Scotus defends the gnoseological self-sufficiency of divine essence as the sole principle of divine knowledge. Divine ideas are then deprived of their function as *rationes cognoscendi*, although the Subtle Doctor does not reject *in toto* the traditional lexicon of ideas. To Scotus' mind, relations of reason linking God and creatures may eventually exist, but only if we consider them as formed after God's awareness of creatures by a subsequent divine act through which God can compare Himself to the intelligible objects. God knows all the creatures immediately in considering His own essence as such through a direct act (*actum directum*); while, but only afterwards, in a metaphysically posterior instant, He can go back to this awareness of all the creatures and compare His essence to the intelligible objects, causing relations of reason, through a reflected and comparative act (*actum reflexum et comparativum*).

However, it must be noticed that relations of reason do not determine God's awareness of creatures. On the contrary, it appears superfluous to posit the second act in order to explain God's knowledge. The comparison in which this reflected act consists only serves as a kind of awareness of the already present knowledge.

[...] this kind of relations are to such a point subsequent in respect to the acts of intellection of creatures that, if divine intellect only

50. Cfr. *Id.*, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 13, pp. 448-449: «Praeterea, essentia divina sub ista 'ratione' ponitur esse determinata ad lapidem cognoscendum, ita quod essentia sub tali ratione est determinata ratio cognoscendi lapidem; sed illa ratio non tollit infinitatem essentiae; igitur non tollit quin essentia sub illa ratione adhuc sit indeterminata ad alia. Igitur per illam rationem non determinatur ad lapidem quin adhuc habet sub illa ratione indeterminationem ad alia cognoscibilia; igitur frustra ponitur talis ratio determinans essentiam vel intellectionem»; cfr. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 20, pp. 252-253.

had the direct act, it would not be necessary to posit them, if it had not the reflected and comparative act⁵¹.

Finally, according to Scotus, relations of reason between God and the intelligible objects may in fact exist, but they have no gnoseological function in the dynamics of God's knowledge.

The text of collatio 8

Collatio 8 is the registration of a debate between Scotus and a follower of Henry of Ghent that really occurred as a scholastic exercise in the Franciscan Convent of Oxford between 1300 and 1301. Pertaining to the first group, it shows the typical features of the *collatio* as discussion between two students, or bachelors: the *opponens*, who argues that it is not necessary to posit relations of reason to explain God's awareness of creatures, can be identified with Scotus; while the *respondens* is probably a Franciscan student who defends with little originality the typical thirteenth century opinion concerning the important gnoseological function given to ideas. The structure here is quite simple: we find at first one *ratio quod sic* and two *rationes quod non* in favour of (*quod sic*) and against (*quod non*) the assignment of a gnoseological role to relations of reason, while from n. 5 begins the real discussion, lively and characterised by plenty of back and forth, which ends with no final solution, but with an argument made by the *opponens*.

Although, as in all the others *collationes*, we do not find any *solutio*, we can undoubtedly affirm that the opinion of the *oppon-*

51. *Id.*, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 17, p. 450: «[...] immo huiusmodi relationes consequuntur intellectiones creaturarum, ita quod intellectus divinus si non haberet nisi actum directum, non oporteret ponere huiusmodi relationes, nisi haberet actum reflexum et comparativum». On Scotus' doctrine about *instantia naturae*, cfr. the essays by E. Dezza, T. Noone and C.A. Vater, and G. Smith in the present volume.

ens (Scotus) results prevalent, since 23 of the 35 arguments (excluding the question in which the title consists) are coherent with Scotus' doctrine as exposed in *Lectura* and *Ordinatio*. No less than 5 arguments (n. 8, 13, 19, 33, 36) correspond almost *verbatim* to arguments to be found in Scotus' work: n. 8 is a reformulation of the *regressus ad infinitum* argument⁵², n. 13 is a slightly different version of the limited / illimited reason argument⁵³, n. 19 is a rewording of the *per se* unity argument⁵⁴, n. 33 defends the fundamental Scotistic assumption according to which to posit ideas as

52. Cfr. *Id.*, *Collationes oxonienses*, q. 8, n. 8, p. 103: «Contra. Quando aliquid cadit medium inter potentiam cognoscendi et ipsum obiectum, prius fertur potentia per actum suum cognoscendi super illud representatum per illud medium quam super obiectum. Si ergo respectus rationis precedant suum obiectum in esse cognito, quero per quid <intellectus> cognoscit respectus illos? Si per se, ergo eadem ratione prius. Si iste intellectus feratur in alia, quorum sunt respectus isti? Si per alios respectus, erit questio de illis respectibus quando cognoscitur. Aut ergo erit processus in infinitum, aut oportet dicere quod essentia divina, sine aliquo respectu prout est limitata vel illimitata ex se ad hominem et asinum, indistincte sit ratio cognoscendi ista». For the *regressus ad infinitum* argument, *vide supra*, p. 127, para. 1.

53. Cfr. *ibidem*, q. 8, n. 13, p. 105: «Item, contra ista simul et contra positionem: si medium limitatum ad *a* potest esse ratio distincte cognoscendi *a*, et medium illimitatum ad *a*, *b* et *c*, sine determinatione aliqua ex se, potest esse ratio cognoscendi distincte *a*, *b*, *c*, ergo et medium infinitum ex se solo, sine determinatione aliqua ex parte sui, potest esse ratio cognoscendi infinita; talis est essentia divina; ergo. Probatio consequentie, medio illimitato posito, per hoc: quod ponitur illimitatum ad *a* et *b*, nihil tollitur ab eo quod est perfectionis in medio limitato tantum ad *a*, sed additur sibi perfectio, inquantum est illimitatum ad *b* respectu *a*. Probatio antecedentis: species albi est medium distincte cognoscendi album, et, si sibi esset concreata species odoris, posset simul esse ratio illimitata cognoscendi album et distincte et odorabile. Et hoc simul est probatio consequentis et antecedentis». For the limited / illimited reason argument, *vide supra*, p. 127, para. 2.

54. Cfr. *ibidem*, q. 8, n. 19, pp. 107-108: «Probatio, quia non est maior unitas in effectu quam sit unitas in causa; ergo actionis per se unius est per se una causa. Sed relatio rationis cum essentia divina, vel quacumque alia essentia absoluta, non est aliquid per se unum. Ergo non sunt ratio unius intellectionis: vel ergo essentia divina, vel relatio tantum. Sed non potest esse relatio tantum, quia relatio rationis non est causa actus realis sicut intellectionis. Relatio etiam nec est principium nec terminus alicuius actionis absolute». For the *per se* unity argument, *vide supra*, p. 128, para. 3.

rationes cognoscendi means to vilify (*vilesce*) God's intellect⁵⁵, n. 36 contains a little implicit quotation from *Lectura*⁵⁶.

It seems more difficult to establish exactly the identity of the *respondens*, since his arguments are few (just 12), terribly weak and most of the times consist in mere replies to the *opponens*' opinion. However, it is interesting to notice the use of the philosophical lexicon introduced by Henry of Ghent. In this sense, the references to the distinction between the primary and secondary object of God's knowledge⁵⁷ and to the role played by divine essence *sub relatione* as reason of the representation of the intelligible objects inasmuch "*terminativa*" to God's knowledge, recalling the distinction between objects that either inform or terminate the act of intellection⁵⁸, are particularly relevant.

It should not be surprising to find such a deep influence of Henrician doctrines in a philosophical debate at Oxford during the first years of the fourteenth century: we know many English Franciscans contemporary to Scotus, like Richard of Conington, Robert of Cow-

55. Cfr. *ibidem*, q. 8, n. 33, pp. 111-112: «Item, ille rationes, scilicet respectus rationis representantes essentiam, intelligibiles sunt ut obiecta. Quero per quid? Si per essentiam, ergo propositum, quod essentia de se, sine aliqua relatione, est ratio cognoscendi alia. Si per alias rationes, quero de aliis rationibus ex quo sunt intelligibiles: per quid cognoscitur? Si ex essentia, sicut prius. Si per alias, erit processus in infinitum. Nec potest dici quod sunt cognoscibiles per se ipsas, quia quodcumque obiectum intelligibile, etiam minimum, natum est facere in intellectu conceptum suum sicut in passo approximato. Sed, si intellectus divinus intelligeret infinitas rationes per se, vilesceat, quia pateretur vel reciperet aliquam perfectionem formaliter ab aliquo quod formaliter non est deus». For the *vilesce* assumption, *vide supra*, p. 129, para. 4.

56. Cfr. *ibidem*, q. 8, n. 36, p. 113: «Item, intellectio lapidis est perfectio simpliciter; sed relatio rationis, qua per te essentia determinatur, est finita et ens diminutum, VI *Metaphysice*; ergo non potest esse ratio alicuius cognitionis infinite»; *Id.*, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 12, p. 448: «[...] intellectio qua Deus intelligit lapidem, est perfectio simpliciter».

57. For the doctrine of Henry of Ghent on this issue, *vide supra*, p. 124-125. The same distinction can be found in two arguments presented by the *respondens*, cfr. *ibidem*, q. 8, nn. 21, 24, pp. 108-109.

58. For the distinction between *objectum terminans* and *objectum informans* in Henry of Ghent, *vide supra*, p. 124. Cfr. *ibidem*, q. 8, n. 30, p. 111.

ton and others, who followed the Flemish master, whose work was widespread and influential especially among the Greyfriars⁵⁹.

3. *Collatio* 9

Introduction

As we saw in the last section, the common opinion shared by almost all thirteenth century theologians agreed in identifying ideas with relations of imitability (*respectus imitabilitatis*). According to this opinion, ideas have no real being, nor are they real relations *ex parte Dei*, otherwise God would depend in some way *realiter* on creatures and would so lose His absoluteness⁶⁰. Reasons of imitability are instead relations of reason: the ontological status of ideas, from this perspective, can be easily described as *esse rationis*.

This consideration of ideas implies a clear-cut distinction between divine ideas and creatural essences: we should not confuse an idea with a quiddity because the first coincides *realiter* with divine essence, while the second has the nature of a created being. What can be more different than something created in respect to something uncreated? This important ban is well explained by Bonaventure:

These eternal reasons do not coincide with the real essences of things and quiddities, because they are not something different from the Creator; instead, Creator and creature necessarily have different essences⁶¹.

59. For a complete analysis of *collatio* 8, Cfr. FALÀ, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses*. pp. 370-391.

60. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 30, art. un, q. 3, p. 526a; THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de quolibet*, R.-A. Gauthier (ed.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, XXV, Édition du Cerf, Roma-Paris 1996, I, q. 2, art. 1, p. 4.

61. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Quaestiones disputatae de scientia Christi*,

Henry of Ghent

Henry of Ghent, even if he maintains the definition of idea as relation of imitability, ties a very strict connection between divine ideas and creatural essences, to such a point that it led important critics to interpret it as a *de facto* identification. According to Lambertus-Marie De Rijk, who grounds his understanding on a specific passage of *Quodlibet*, IX, q. 2 concerning Avicenna⁶², *idea* and *ideatum*, *exemplar* and *exemplatum* are synonyms in Henry's doctrine: divine ideas are nothing more than creatural essences inasmuch they are known by God⁶³. In other words, ideas are contents of divine mind, divine thoughts: Henry of Ghent seems to be the forerunner of the fundamental shift in the meaning of "*idea*", which loses in his metaphysics its traditional ontological sense of principle of a thing to acquire the characterisation of principle of a thought. De Rijk has called this process the "epistemological turn"⁶⁴.

Well, if ideas are not just relations of imitability, but also divine thoughts, they must share the ontological status of the contents of divine mind. Inasmuch thoughts, they will not possess a real being, but, as Henry underlines, to be a thought in our mind it is not the same as being a divine thought. While human thoughts are not

in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), in *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, q. 2, p. 8b: «Hae autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae verae et quidditates, cum non sint aliud a Creatore; creatura autem et Creator necessario habent essentias differentes». On Bonaventure's doctrine about divine ideas, cfr. the essay by M. Lenzi in the present volume.

62. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, q. 2, p. 37: «Sic positionem idearum, secundum quod essentiae rerum appellantur ideae quoad naturas essentiarum secundum quod essentiae sunt, optime exponit Avicenna in sua *Metaphysica*».

63. Cfr. L.-M. DE RIJK, *Un tournant important dans l'usage du mot idea chez Henri de Gand*, in M. FATTORI, M.L. BIANCHI (a cura di), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 5-7 gennaio 1989)*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990, pp. 89-98: 95.

64. Cfr. *ibidem*, p. 91.

intended to exist in extramental reality, as they will never get real being, divine thoughts, *i. e.* creatural essences inasmuch conceived by God, in a determinate moment of time will come to existence. In fact, my mental representation of the horse will never become a real existing horse, but the essence of the horse known by God is destined to exist as individual existing horses. Henry calls both human and divine thoughts “diminished beings” (*entia diminuta*⁶⁵), but he explains:

These same beings [divine thoughts] are then diminished in respect to the being which is God, but they are not diminished in the same way as the beings formed by our intellect, because the latter are not intended in any case to get a real extramental being, but only a “being known” [*esse cognitum*] that they possess in the intellect. On the contrary, the former are not diminished in the same way in respect to the being which is God, and existents in the being known, because they are destined, thanks to God inasmuch efficient, to also exist out of the divine intellect in a being of existence [*esse existentiae*] which is a true and perfect being, not only in a known being⁶⁶.

The *esse diminutum* of creatural essences inasmuch known by God coincides with the *esse essentiae*, *i. e.* the kind of being proper to essences. To Henry’s mind, *esse essentiae* is an intermediate kind of being situated between *esse rationis* and *esse existentiae*: it expresses the objective possibility that pertains to essence, which is

65. The term *ens diminutum* derives from a misunderstanding of the *translatio arabica* of the greek text of Aristotle’s *Metaphysics*, Cfr. A. MAURER, *Ens diminutum: a note on its origin and meaning*, «Medieval Studies» 12 (1950), pp. 216-220.

66. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, q. 2, p. 31: «Sic enim ista eadem entia respectu entis quod Deus est, sunt diminuta entia, non tamen sic diminuta sicut sunt entia oeprata ab intellectu nostro, quia illa nullo modo nata sunt habere aliquod esse verum extra intellectum praeter esse cognitum quod habent in intellectu. Ista autem non sunt sic diminuta respectu entis quod Deus est, et existentia in esse cognito, quin in illo esse sint aliquid ad se per essentiam, quod natum est, Deo efficiente, etiam existere extra divinum intellectum praeter esse cognitum, in esse existentiae quod est esse verum et perfectum».

neither a mere human thought, nor a real existing being. Instead, it is something that can in fact exist because it is thought by God. On the contrary, fancy things like the chimera or the golden mountain are not essence, *i. e.* they do not have *esse essentiae*, just because they are not contained in the divine mind. From this point of view we can state with Pasquale Porro that *esse essentiae* is not at all a real being if we intend *esse reale* as actual existence (*Wirklichkeit*), but it is so if we intend *esse reale* in the sense of the scholastic *realitas*, *i. e.* in the sense of objective possibility (*Sachheit*)⁶⁷.

Henry produces an elegant doctrine to explain the relation between essential and existential being in respect to Creation. According to him, creatural essences receive *ab aeterno* their *esse essentiae* from the fact of being eternally thought by God inasmuch formal exemplar cause, while they receive their *esse existentiae* from the fact of being wanted by God inasmuch efficient cause in a determinate moment of time⁶⁸. The production of essences has the features of a necessary and eternal process, through which they are constituted in a fixed and unmodifiable order: from the noblest (the first angel) to the lowest (prime matter), creatural essences form a straight line ruled by the hierarchy characterising the essentially ordered series, in which God stands as the first number in the set of natural numbers⁶⁹.

67. Cfr. P. PORRO, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in W. VANHAM-EL (ed. by), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253: 241.

68. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, X, q. 7, R. Macken (ed.), in *Opera omnia*, XIV, Leuven University Press, Brill, Leuven-Leiden 1981, p. 151: «Immo ipsa creatura essentia sua, que est id quod est, habet esse non in quantum est essentia secundum se et absolute considerata, sed ut considerata est in ordine et comparisonem ad divinam essentiam. In quantum enim ipsa se ipsa absque omni absoluto addito est similitudo divinae essentiae secundum rationem causae formalis, convenit ei esse essentiae; in quantum autem ipsa in se ipsa absque omni absoluto addito est effectus divinae essentiae, vel immediate, vel mediante agente naturali secundum rationem causae efficientis, convenit ei esse existentiae».

69. Cfr. ID., *Quodlibet*, I. Badius (ed.), Paris 1518 (reprint Bibliothèque S. J.,

John Duns Scotus

In relation to Henry of Ghent's thought, the attitude of Scotus seems to be ambivalent. On one side, we may consider the Subtle Doctor as a radical follower of the so called "epistemological turn": his definition of idea as the creatural quiddity inasmuch known by God (*«idea est quidditas intellecta»*⁷⁰) can be seen as the coherent development of the perfect correspondence established by Henry between creatural essences and divine ideas. Moreover, he adds an important breakthrough, definitively rejecting the consideration of ideas as relations of imitability, a definition that, on the contrary, Henry had maintained⁷¹.

On the other side, Scotus is a sharp critic of Henry's doctrine on *esse essentiae*, which he reduces to a kind of crypto-real being, explicitly calling it «true real being» (*verum esse reale*)⁷² and «true real being outside the soul» (*verum esse reale extra animam*)⁷³. We can isolate in the large number of *contra* arguments proposed by Scotus two main problems he judges crucial: the first, concerns the dynamics of Creation; the second, questions the inner articulation of the distinction *esse essentiae* / *esse existentiae* and the very philosophical lexicon introduced by the Flemish master.

Louvain 1961), VIII, q. 2, f. 304r N: «Sed est advertendum quod Deus scit res alio et alio modo ex parte rerum cognitarum, quia cognitione pure speculativa cognoscit rerum essentias secundum quod essentiae sunt absolute quasi secundum lineam rectam ordinatas secundum gradum essentialium [...]. Ad essentias se habet et ad lineam rectam earum sicut unitas prima ad numerum».

70. SCOTUS, *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 33, p. 456.

71. Cfr. ID., *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 42, pp. 262-263: «Hoc posito, non oportet laborare circa relationes aliquas formaliter (sive in essentia ut obiectum, sive in essentia ut ratio, sive in essentia ut intelligere divinum), quae relationes dicantur ideae, immo ipsum obiectum cognitum est idea, secundum istud».

72. Cfr. *ibidem*, I, d. 36, q. un., n. 13, p. 276: «[...] si lapis ab aeterno prae habuit verum esse reale».

73. Cfr. ID., *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 13, p. 464: «[...] res, in quantum aeternaliter fundat relationem ad Deum et ad cognitionem Dei, sit res habens esse essentiale et verum esse reale extra animam».

As for the former issue, the core of Scotus' reasoning is this: if we suppose that creatural essences are possessed of a real being *ab aeterno* – and Scotus argues that *esse essentiae* is a real being –, the Creation intended as *creatio ex nihilo* is impossible. As a matter of fact, if essences are eternally endowed with real being, the Creation will occur starting from a pre-existing real being, and not from pure nothing; but a creation starting from real being is much more a mere alteration (*alteratio*) than a true Creation⁷⁴. Otherwise, if we consider as the true Creation the production of creatural essences in *esse essentiae*, we must admit that creation in eternal⁷⁵.

And for the latter theme, Scotus totally rejects the vocabulary of *esse essentiae*. According to him, it is not possible to establish a clear-cut difference between *esse existentiae* and *esse essentiae*: if *esse essentiae* is eternal, *esse existentiae* will also be eternal⁷⁶. There is nothing

74. Cfr. *ibidem*, I, d. 36, q. un., n. 16, pp. 464-465: «Preterea, si res habuit esse essentiae ab aeterno et per creationem non acquirat nisi esse existentiae, quod dicit respectum quemdam, ergo creare nihil aliud erit quam facere unum respectum, et sic minus est creare quam alterare»; cfr. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 14, p. 276.

75. Cfr. *Id.*, *Lectura*, I, d. 36, q. un., n. 17, p. 465: «Praeterea, lapis in esse quiditativo non est formaliter necessarium ex se, sicut et ipsi concedunt; igitur lapis habet illud esse quiditativum aliqua productione (etiam Filius Dei, qui est ex se formaliter necessarium, producitur in 'esse necessario' ab alio); lapis igitur aliqua productione habet esse necessarium quiditativum. Quaero igitur an lapis praecedat istam productionem secundum aliquod esse verum? Non potest hoc dici, quia tunc ante esse essentiae esset aliud esse verum extra animam; igitur omnino nihil fuit ante illud esse. Igitur ista productio qua sic producitur lapis in esse essentiae, est alicuius et de pure nihilo, igitur est creatio; igitur ab aeterno fuit creatio, quia alicuius et de nihilo, – quod est contra eos et contra veritatem: dicunt quod contradictionem includit quod aliquid creetur ab aeterno, et tamen rationes suae quas reputat demonstrationes – sunt contra esse essentiae sicut contra esse existentiae»; cfr. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 17, p. 277.

76. Cfr. *Id.*, *Lectura*, I, d. 36, q. un., nn. 23-24, p. 468: «Ideo dico ad quaestionem quod creatura (ut lapis), ut est fundamentum relationis idealis, non est verum ens secundum esse essentiae, nec secundum esse existentiae. Nec propter hoc quod fundat relationem idealem, habet quod sit terminus alicuius causalitatis causae producentis in esse alterum aliquod, quia non tantum res secundum esse essentiae fuit intellecta a Deo ab aeterno, sed etiam secundum esse actualis existentiae; igitur si propter scientiam Dei, quam ab aeterno habet de lapide, oportet ponere

like an essential being proper to quiddities: ideas, *i. e.* quiddities inasmuch known by God, are endowed with just an *esse diminutum*. Apparently, it looks like Henry's doctrine, given that he uses the same *esse diminutum* vocabulary, but instead Scotus defends that the contents of divine mind are absolutely analogous in respect to our mental thoughts, except for the fact that ideas are produced by God in an *esse intelligibile*, while our thoughts not⁷⁷; Henry, on the contrary, had defended that all the ideas will be produced in a real extramental *esse existentiae*, while our thoughts not, implying a deeper difference between human and divine mental contents⁷⁸. To underline the purely representative nature of divine thoughts, and so to point out the extremely weak ontological statute of ideas, Scotus also uses synonyms of *esse diminutum* like *esse cognitum* ("being known") or *esse representatum* ("being represented")⁷⁹.

Later on, starting from *Ordinatio* and most notably in *Reportatio Parisiensis* I-A, Scotus will introduce the *esse obiectivum* vocabulary. The term had already been used in the thirteenth century in gnoseological contexts, by Henry of Ghent as well, to describe the kind of being proper to human thoughts and was usually set in opposition to *esse subiectivum*, *i. e.* the kind of being proper to subjects inasmuch subsistent things⁸⁰. The Subtle Doctor, how-

lapidem in esse essentiae, eadem ratione poneretur in esse existentiae ab aeterno; item, sicut argutum est, non erit creatio de nihilo [...]; cfr. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 27, p. 281.

77. Cfr. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 28, p. 282: «[...] nec est differentia aliqua – ut videtur – inter intellectum divinum et nostrum, quoad hoc, nisi quod intellectus divinus producit illa intelligibilia in esse intelligibili, noster non producit primo».

78. *Vide supra*, p. 135-136.

79. Cfr. *ibidem*, I, d. 36, q. un., n. 34, p. 284: «Haec autem determinatio 'esse in opinione' est deminuens (secundum Philosophum, ubi prius), et sicut esse in opinione, ita et esse in intellectione, sive esse exemplatum, sive esse cognitum, sive repraesentatum, – quae omnia aequivalent».

80. Cfr. G. PINI, *Scotus on objective being*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale» 26 (2015), pp. 337-367: 338.

ever, can be considered as the first to apply this lexicon to divine ideas. In *Ordinatio* he explicitly designs the intelligible quiddities (*quiditates intelligibiles*) as endowed with *esse obiectivum*, which is created by the divine intellect when it produces creatures *in esse intelligibili*⁸¹. Similarly, in *Reportatio Parisiensis* I-A he explains that all the creatures are present to God from eternity «objectively [*objective*] according to their intelligible being», and not as subsistent subjects⁸². Maybe precisely because the notion of *esse obiectivum* appears in Scotus' most famous mature works, fourteenth century Scotists and, in general, all the posterior theology will see in this concept an inescapable reference, the very emblem and the core of Scotus' thought on divine ideas⁸³.

The text of collatio 9

At first sight, the question raised by *collatio* 9 may look quite obscure: «Whether to the being known by God of the stone is concomitant in the stone some real being outside the divine intellect⁸⁴». Actually, taken into account the previous notes on Henry of Ghent

81. Cfr. SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., n. 47, p. 289: «[...] motio intellectus nostri 'a quiditatibus intelligibilibus' reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cuius 'esse simpliciter' illa obiecta habent esse secundum quid, scilicet obiectivum (quod est esse movens intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras)».

82. Cfr. ID., *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2, n. 25, T. Noone (ed.), in ID., *Scotus on divine ideas*: Rep. Paris. I-A, d. 36, «Medioevo» 24 (1998), pp. 359-453: 404: «Sic ergo patet quantum ad quaestionem primam quomodo omnia sunt in Deo secundum esse intelligibile eorum objective, non movendo intellectum nec primo terminando actum eius, sed tantum secundario ut inclusum in obiecto primo virtualiter terminante».

83. Cfr. PINI, *Scotus on objective being*, p. 338. On Scotus' doctrine about the ontological status of the divine ideas, cfr. the essay by G. Smith in the present volume.

84. SCOTUS, *Collationes oxonienses*, q. 9, n. 1, p. 114, ll. 4-5: «Utrum 'lapidem intelligi a deo' necessario concomitetur in lapide aliquod esse reale extra intellectum divinum».

and Scotus, it should be clear that what is called the “being known by God of the stone” is nothing more than the divine idea of the stone, since for both Henry and Scotus idea can be considered the quiddity inasmuch known (*quidditas ut intellecta*). So, we can reformulate the problem in this way: whether ideas have or not a real being outside the divine intellect.

As in *collatio* 8, we find here a discussion between two students, or bachelors: the first, who plays the role of *respondens*, defends that ideas are truly endowed with a real being distinct from the real being of divine essence; while the other (*opponens*) has a negative answer, but avoiding giving his personal opinion on the matter.

It must be said from the beginning that it is not easy to give an indisputable identity to the two discussants. The position held by the *respondens* seems to have no supporter at all, neither in thirteenth nor in fourteenth century theology, except for the much later opinion defended by Petrus Thomae⁸⁵. Instead, one may notice the perfect correspondence between the line of reasoning of the *respondens* about the necessity of considering ideas as endowed with real being and the deformed exposition given by Scotus of Henry’s doctrine. As we know, Henry never defended the real being thesis, while Scotus’ interpretation of Henry is based on the assumption that the *esse essentiae* proper to ideas is a crypto-real being. Similarly, the arguments given by the *respondens* recall Henry’s reasoning and some of them even include opinions

85. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, G.R. Smith (ed.), in *Petri Thomae Opera*, I, Leuven University Press, Leuven 2015, q. 8, art. 2, p. 158: «Secundum est quod tamen dico sine assertione quod creatura ab aeterno habuit esse aliquod verum reale». However, it must be noticed that even Petrus Thomae does not defend the real being thesis *sic et simpliciter*. On the contrary, he points out that he is talking about an objective real being, different and weaker in respect to the subjective real being, which is the being pertaining to subsistent subjects existing in extramental reality. Cfr. *ibidem*, q. 6, art. 2, p. 130: «Nonno dico quod illud esse quod creatura habuit ab aeterno est esse obiectivum tantum».

actually held by Henry of Ghent, like the impossibility for God to change the order of the creatural essences⁸⁶ and the *esse essentiae* / *esse existentiae* distinction⁸⁷. These arguments, however, aside from being very badly exposed, are intended to defend a solution that Henry never maintained.

The position of the *opponens* is just as puzzling. In his arguments it is easy to find Scotus' critique to the real being thesis, but one may wonder if this same discussant has any positive opinion on the issue, because he just criticises the *respondens*' reasoning. His obsessive repetition of the argument according to which if ideas are endowed with real being the Creation results to be a mere alteration⁸⁸, the refutation of the distinction *esse essentiae*

86. Cfr. SCOTUS, *Collationes oxonienses*, q. 9, nn. 30-31, p. 121, ll. 128-129: «Contra. Deus potest convertere quiditatem in quiditatem. Respondeo quod non, quia utraque formaliter est necessaria». For the doctrine of Henry of Ghent on this issue, *vide supra*, p. 136-137.

87. Cfr. *ibidem*, q. 9, n. 42, p. 124, ll. 162-170: «Dicitur quod esse existere et esse quiditativum sunt esse alterius rationis, et ideo non sunt comparabilia, et ideo non potest concludi quod unum sit magis ens quam aliud, tamen unum sit aliud per virtutem infinitam, quia deus potest vertere albedinem in angelum. Unde, uno modo, quiditas est intelligibilior et magis ens, quia prior aliquo modo. Aliter, esse existentie est magis ens et actualius, quia imitatur secundum duplicem rationem causalitatis, exemplaris videlicet et efficientis. Ideo habet creationem, quia talis entitas est in termino 'ad quem', alia est in termino 'a quo', et e converso». "*Esse quiditativum*" is a synonym of "*esse essentiae*" and it's often used in this sense by Henry, cfr. e.g. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibeta*, I. Badius (ed.), Paris 1518 (reprint Bibliothèque S. J., Louvain 1961), V, q. 2, f. 154r D. For the doctrine of Henry of Ghent on this issue, *vide supra*, p. 136.

88. Cfr. SCOTUS, *Collationes oxonienses*, q. 9, n. 4, p. 151, ll. 20-22: «Contra. Terminus creationis est omnino non ens; sed, si lapis ante productionem habuit verum esse reale, non fuit omnino non ens; ergo non potuit produci per creationem, quod est inconveniens»; cfr. *ibidem*, q. 9, n. 26, p. 120, ll. 112-113: «Contra. Tunc creatio Adam nihil aliud esset quam generatio, si aliquid prefuisset ab eterno secundum aliquod esse reale»; cfr. *ibidem*, q. 9, n. 32, p. 121, ll. 130-131: «Contra. Generatio est de non esse ad esse, ita quod accipit sibi quod aliquid subsistat, tunc creatio est generatio»; cfr. *ibidem*, q. 9, n. 41, p. 123, ll. 159-161: «Contra. Quiditas magis habet intelligibilitatis quam materia, ergo magis habet actualitatis quam materia. Ergo, si materia prohibet creationem, ergo et quiditas similiter impedit». For Scotus' critique to Henry's doctrine of creation, *vide supra*, p. 138.

/ *esse existentiae*⁸⁹, suggests a possible identification with Scotus. However, we will in vain look for the *esse obiectivum* doctrine or to any positive solution coherent with Scotus' theory, although the pure refusal of the real being thesis can have different outcomes. Actually, thirteenth century theology also denied a real being of ideas distinct from the real being of divine essence, considering ideas as relations of imitability *realiter* coinciding with divine essence. On the contrary, Scotus in his mature works assumes ideas as quiddities known by God and assigns them an extremely weak being, not real (the *esse obiectivum*), but distinct in respect to divine essence. It is not clear whether the *opponens* prefers the former or the latter opinion, since he only presents the *pars destruens* of his reasoning, while omitting the *costruens* proposal.

To better understand the sense of q. 9 we should remember the didactic function of the *collatio* as a school exercise, in which the content of the opinions defended is not so crucial, but rather the opportunity given to the students to improve their dialectical skills *in opponendo et respondendo*. The very structure of *collatio* 9 seems to confirm this hypothesis: as in all the other *collationes* any final solution is missing; moreover, we find here an almost perfect balance between the arguments of the *opponens* (20) and those of the *respondens* (17), suggesting that indeed there is no prevalent opinion. From this point of view, the main interest of the *respondens* does not seem to be either the real being thesis can be considered an orthodox doctrine or not, but rather how can this thesis be defended, by means of which arguments in the framework of Hen-

89. Cfr. *ibidem*, q. 9, n. 36, pp. 122-123, ll. 142-149: «Contra primam rationem quero de esse existere: aut est alia essentia ab essentia essentie – sed quelibet res secundum esse essentie, secundum istos, fuit ab eterno, ergo adhuc esse existere secundum essentiam erat ab eterno, et tunc ulterius erit questio, que prior, de esse existere et essentia: si sint eadem, vel non – <aut eadem>. Si sint eadem essentia, ergo creata una, creatur et alia; si una ab eterno, et altera; et tunc ulterius erit questio que prior de existere et essentia eius: utrum sint eadem vel non. Si sic, uno creato, creatur aliud; si aliud, erit processus in infinitum».

ry's philosophy; just like the *opponens* does not even try to give his own solution to the question, but rather his worries concern how to refute the *respondens*' opinion, how to shed light on the inner contradictions of his reasoning.

Lastly, the absence of any reference to the *esse obiectivum* lexicon seems to confirm the hypothesis of an early date (1300-1301) of *collatio* 9, which may be considered as preceding the writing of *Ordinatio*, I, d. 36.

4. Conclusions

The two questions (8-9) on divine ideas included in the *Collationes oxonienses* that we tried to analyse are revealed as an important document because they shed light on the debates on this issue in the Franciscan intellectual *milieu* at Oxford in the years between the thirteenth and fourteenth century, a crucial period in the formation of the Subtle Doctor.

From both *collationes* emerge how deep the influence was on the English Franciscan friars contemporary to Scotus regarding the doctrine on divine ideas proposed by Henry of Ghent. Not surprisingly, as the study of the Flemish master was at that time recommended in the Franciscan Order, we can find in the discussant(s) opposed to Scotus in qq. 8-9 the very lexicon as well as the fundamental opinions held by Henry, although, one may notice, very weakly defended. As a matter of fact, it seems perfectly correct to suppose that Franciscan follower(s) of Henry participated in both *collationes*. These were precisely the kind of colleagues the young Scotus found during his studies at Oxford: with this kind of thought he first and foremost had to confront, and from these dialogues he first and foremost elaborated his original doctrine.

Finally, both *collationes* can be considered as key texts to understanding the context in which the early works of Scotus took

form, before the Parisian years in which new perspectives and new sources came to modify some parts of his previous doctrine. In this sense, the comparison between *collatio* 9 and *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36 might well emphasise the development of Scotus' thought on divine ideas, since in the latter we find new solutions and new technical terms, such as the infinite number of ideas thesis⁹⁰ and the *esse obiectivum* lexicon⁹¹. The text of *collatio* 9 seems to be substantially coherent with *Lectura* and *Ordinatio* on this issue, but it does not include the integrations⁹² and the different positions⁹³ held in *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36.

90. Cfr. SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 3-4, pp. 425-453.

91. *Vide supra*, p. 140.

92. Cfr. NOONE, *Scotus on divine ideas*, p. 360.

93. Cfr. O. BOULNOIS, *Jean Duns Scot*, in BARDOUT, BOULNOIS (éd par), *Sur la science divine*, pp. 245-272: 245.

Giovanni Duns Scoto e gli *instantia naturae*

ERNESTO DEZZA*

1. Una metafisica della contingenza

L'espressione "metafisica della contingenza" è utilizzata da Orlando Todisco per definire il sistema di pensiero di Giovanni Duns Scoto, evidenziando una delle caratteristiche principali della dottrina scotiana, e cioè la rilevanza data alla libertà di Dio e dell'uomo, tanto che il suo manuale sul Dottor Sottile porta come sottotitolo: "Filosofo della libertà"¹.

Scoto non intende mettere in dubbio l'essere di Dio e i suoi attributi, che possiedono le caratteristiche della necessità quanto all'esistenza, come viene provato in modo magistrale sia nei commenti sentenziari (*Lectura* e *Ordinatio*) che, soprattutto, in quel capolavoro della teologia filosofica che è il *De primo principio*. Possiamo dire, invece, che egli vuole prendere le distanze da qualsiasi forma di necessitarismo quanto all'agire divino e alla costituzione dell'ente finito, che ancora caratterizzava le proposte teoretiche di alcuni grandi pensatori del suo tempo. Esse erano state catalizzate attorno al sistema filosofico aristotelico, il quale era entrato in grande stile durante tutto il XIII secolo nei *curricula* di studio

* Pontificia Università Antonianum, Roma.

1. O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà*, Edizioni Messaggero, Padova 1996. Così anche R. HOFMEISTER PICH, *Duns Scotus: instante de tempo e instante de natureza*, in J.A. DE CAMARGO RODRIGUES DE SOUZA (ed.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, EST Edições, Porto Alegre 2006, pp. 129-140; in particolare, alla p. 129, definisce la filosofia di Scoto una "metafisica da liberdade".

delle facoltà delle arti e di teologia, ma era stato in parte stigmatizzato dalle condanne di Étienne Tempier, arcivescovo di Parigi, nel 1270 e, soprattutto, nel 1277.

Nella sua edizione del sillabo del 1277, David Piché² individua, tra i diversi motivi della condanna, la volontà di difendere l'ortodossia da tesi considerate eretiche o comunque pericolose, come – sono espressioni di Piché – una cosmologia “eternalista” e “strutturalista”, cioè quella che descrive un mondo strutturato eternamente secondo principi fisici e metafisici intrinseci che anche Dio deve rispettare quando interviene in esso; e un'antropologia “determinista” per la quale il libero arbitrio è fortemente se non totalmente sottomesso ai giudizi dell'intelletto (determinismo psicologico), agli impulsi dei desideri, degli appetiti o degli oggetti appetibili (determinismo delle passioni), oppure all'influenza delle sfere celesti (determinismo astrale).

Gli studiosi di Giovanni Duns Scoto ritengono che egli abbia dato l'avvio ad una nuova metafisica della realtà, in grado di valorizzare il contingente, mettendo in discussione il cosiddetto “principio di pienezza” (PdP), descritto per la prima volta da Arthur Lovejoy nel 1936, cioè quello per cui non si dà alcuna autentica possibilità che non venga mai realizzata. Con tale principio, la cultura occidentale, a partire da Platone, avrebbe cercato di spiegare la ricchezza del mondo sensibile facendo ricorso a modelli archetipali eterni, le idee, nessuna delle quali, appunto, può rimanere irrealizzata: non esistono idee superflue³.

Sono stati soprattutto gli studi compiuti a partire dagli anni Set-

2. D. PICHÉ' (éd. par), *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, pp. 167-168.

3. Cfr. A. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1936. Re-interpretando quanto aveva scritto Lovejoy, Hintikka definì in questi termini il PdP: «nessuna possibilità non-condizionata rimane inattualizzata attraverso un tempo infinito»: cfr. J. HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Clarendon Press, Oxford 1973, p. 96.

tanta del secolo scorso, da parte di Simo Knuuttila⁴ e Antonie Vos⁵, che hanno messo in luce come Giovanni Duns Scoto abbia preso le distanze da tale paradigma per la prima volta nella storia della filosofia e della teologia. Se ogni possibilità deve prima o poi realizzarsi, tutte le possibilità contemplate da Dio come idee nella sua mente finirebbero con il condizionarne la volontà. Dio non sarebbe libero di decidere quale mondo realizzare e in quale modo. Ecco il problema posto dalla cosiddetta “cosmologia eternalista e strutturalista”. Inoltre, la scelta umana tra differenti possibilità sarebbe fittizia, perché – se si tratta di vera possibilità – occorre ritenere che nessuna possibilità data all’uomo rimarrebbe senza realizzazione: ecco il problema posto da qualsiasi forma di “determinismo” antropologico. In fondo, ciò che esprime il PdP è che il possibile non è altro se non il necessario mascherato.

Con il presente contributo si cercherà di mettere in luce l’importanza della teoria degli istanti di natura (*instantia* o *signa naturae*), che Scoto riceve dalla tradizione metafisica e che in parte rielabora in linea con la sua revisione della logica modale.

2. La contingenza sincronica

Il passo nel quale Scoto si distanzia dalla trattazione tradizionale della contingenza è nel quarto capitolo del *De primo principio*, quando esibisce la prova dell’intelligenza e della volontà della prima cau-

4. S. KNUUTTILA, *Duns Scotus’ Criticism of the Statistical Interpretation of Modality*, in W. KLUXEN et alii (hrsg. von), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, Bonn 29 August – 3 September 1977*, vol. I, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1981, pp. 441-450.

5. A. VOS JACZN et alii (eds.), *John Duns Scotus. Contingency and Freedom. Lectura I 39. Introduction, Translation and Commentary*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht – Boston – London 1994.

sa e dimostra che esse coincidono con la sua essenza⁶. Nella terza prova della quarta conclusione, Scoto afferma che se vi è contingenza nel mondo (e non possiamo non constatare che vi sia, è un dato di fatto incontrovertibile e non dimostrabile), allora la prima causa deve causare in modo contingente⁷, contrariamente a quanto affermava la metafisica classica.

Il Dottor Sottile ha in mente una nuova concezione della contingenza, pensata come uno stato di cose il cui opposto potrebbe darsi nel momento stesso in cui il mondo attuale si dà. Una tale interpretazione della modalità è incompatibile con quella aristotelica tradizionale e porta ad una totale revisione anche della solita distinzione tra *sensus compositus* e *sensus divisus* nell'interpretazione di enunciati apparentemente paradossali come «mentre sono seduto posso camminare»⁸.

La teoria tradizionale della modalità conosceva già il modo con cui interpretare gli enunciati relativi a stati di cose (apparentemente) contraddittori. «Un uomo seduto può camminare»: l'enunciato

6. Cfr. R. FEDRIGA, *Contingenza e ontologia della libertà nel Tractatus de primo principio di Giovanni Duns Scoto*, «Antonianum» 91 (2016), pp. 641-650.

7. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *De primo principio*, cap. 4 concl. 4, M. Müller (ed), *Joannis Duns Scoti Tractatus de Primo Principio*, Herder & Co., Freiburg im Brisgau 1941, pp. 72,14 – 73,8): «Item tertio sic: aliquid causatur contingenter; igitur prima causa contingenter causat; igitur volens causat. – Probatio primae consequentiae: quaelibet causa secunda causat inquantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet necessario movetur, et quidlibet necessario causatur. – Probatio secundae consequentiae: nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem, quia quaelibet alia agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter». In traduzione italiana: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2012, n. 56, pp. 147-149.

8. Cfr. A. MAIERÙ, *Il Tractatus de sensu composito et diviso di Guglielmo Heytesbury*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 21 (1966), pp. 243-263; Id., *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, pp. 499-622; Id., *Sensus compositus / sensus divisus (secoli XII-XIV)*, in M.L. Bianchi (a cura di), *Sensus-sensatio. VIII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 6-8 gennaio 1995, Olschki, Firenze 1996, pp. 121-140. Si fa riferimento ad ARISTOTELES, *De sophisticis elenchis*, 4, 166a22-30 e *Metaphysica*, IX, 3, 1047a16-18, 23-24.

è vero se assunto *in sensu diviso*, è falso se assunto *in sensu composito*. La verità dell'enunciato *in sensu diviso* riposa sul fatto che non è concettualmente impossibile che un uomo cammini, quindi nonostante adesso (nel momento dell'enunciazione) quell'uomo sia seduto, nulla vieta (non vi è nessuna causa impediante) che egli si alzi e si metta a camminare.

Questa interpretazione assume il PdP per cui ogni autentica possibilità trova, prima o poi, la sua realizzazione. Se non vi è una causa impediante, un uomo seduto (adesso) può (dopo) camminare. È evidente il quadro diacronico in cui vengono strutturate le due alternative opposte, perché risulta contraddittorio anche solo pensare che *mentre* l'uomo è seduto possa camminare. Non così secondo Scoto.

Anche per Scoto l'affermazione «un uomo seduto *può* camminare» è vera *in sensu diviso* e falsa *in sensu composito*. La verità del *sensus divisus*, però, non è data dalla possibilità successiva nel tempo (diacronica) per la quale, dopo essere stato seduto, quell'uomo si metta a camminare, ma dalla contingenza sincronica per la quale mentre sta seduto conserva la reale possibilità di camminare. Una possibilità che, benché non agita contemporaneamente all'altra, a causa della limitazione temporale cui è sottoposto l'uomo su questa terra, resta valida e reale, in quanto la sua validità riposa sulla sua intrinseca non-contraddittorietà. Imprimendo alla logica questa nuova connotazione che la svincola dalle condizioni temporali di realizzazione fattuale, Scoto inaugura una nuova teoria della modalità in merito agli enunciati possibili. Il "possibile", secondo Scoto, è «ciò che non implica contraddizione» (*possibile logicum*):

Non c'è alcuna possibilità logica se non quando gli estremi [di una proposizione] sono possibili di modo che non si ripugnano a vicenda ma possono essere congiunti, anche se non si desse alcuna possibilità reale: e così, l'affermazione "il mondo può essere" fu vera anche prima che il mondo fosse; e se ci fosse stato un qualun-

que intelletto creato, avrebbe potuto dire in modo verace che “il mondo può essere”, – e tuttavia non c’era alcuna realtà che corrispondesse agli estremi nella realtà⁹.

Quindi, se consideriamo l’esempio “un uomo seduto può camminare”, secondo Scoto non c’è contraddizione che mentre un uomo sta seduto abbia la possibilità (benché non realizzata) di camminare. Solo apparentemente si tratta di una leggera modificazione di come veniva tradizionalmente impostato il problema. In verità, qui si sta dicendo che la possibilità è una caratteristica degli enti dovuta alla loro implicita non-contraddizione e non, come si diceva tradizionalmente, alla realizzazione o meno, *de facto*, di determinate condizioni. Tant’è che, nell’esempio addotto, la possibilità vale anche se, per assurdo, quell’uomo non camminasse mai, pur avendone, appunto, la possibilità. Si danno, cioè, possibilità irrealizzate, contro quanto afferma il PdP.

È a partire da questa nuova concezione della possibilità/contingenza che si può descrivere in termini plausibili la libertà di azione dell’uomo, presentata da Scoto in *Lectura* I, 39, come libertà di scelta tra oggetti opposti, tra atti opposti e tra effetti opposti.

Il cuore della dimostrazione dell’effettiva libertà *ad actus oppositos* sta nella distinzione tra la *voluntas* (volontà) e ogni sua *volitio* (volizione): la volontà è causa di ogni volizione, e quindi la precede “secondo natura”, e non è condizionata dalla sua stessa volizione, altrimenti essa non sarebbe libera¹⁰. Possiamo pensare che proprio

9. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, I, d. 39, q. 1-5 n. 49, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, p. 494: «Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilis quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re: et sic fuit haec vera antequam mundus esset ‘mundus potest esse’; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet ‘mundum posse esse’, – et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis».

10. SCOTUS, *Lectura*, I, d. 39, q. 1-5, n. 51, p. 495: «Voluntas in illo instanti in quo elicit actum volendi, praecedit natura volitionem suam et libere se habet ad

mentre la volontà vuole che io stia seduto, e quindi disponga la volizione affinché nel mondo attuale io stia seduto, essa mantenga la possibilità logica di volere che io cammini¹¹: «Infatti, nel medesimo istante nel quale la volontà ha un atto del volere, in quel medesimo e durante quell'[istante] può avere l'atto opposto del volere»¹².

C'è un perfetto isomorfismo tra il modo di agire dell'uomo e quello di Dio. Significativamente, Scoto delinea il quadro dell'agire libero umano all'interno della distinzione in cui tratta della conoscenza divina dei futuri contingenti. Chiedendosi quale sia la causa della contingenza negli enti, il Dottor Sottile la individua nella volontà divina, il cui modo d'agire, al netto della temporali-

eam; unde in illo instanti in quo elicit volitionem, contingenter se habet ad volendum et contingenter habet habitudinem ad nolendum». Questo concetto viene ribadito ai numeri 57 e 60 della medesima distinzione, quando Scoto propone delle istanze-dubbi alla sua stessa tesi e li risolve ribadendo l'anteriorità della volontà secondo natura rispetto alle proprie volizioni, così da salvaguardare la libertà della volontà e la contingenza delle volizioni, altrimenti legate in modo necessario alla decisione della volontà. Cfr. *ibidem*, p. 498-500. Per una trattazione del problema, cfr. il già citato HOFMEISTER PICH, *Duns Scotus: instante de tempo e instante de natureza*, e S.D. DUMONT, *The origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*, «The Modern Schoolman» 72 (1995), pp. 149-167, in particolare le pp. 156-157. Quest'ultimo contributo è degno di nota anche perché rintraccia già nella produzione di Pietro di Giovanni Olivi la presenza degli elementi essenziali della contingenza sincronica, elaborata poi in maniera più sistematica da Duns Scoto.

11. S. KNUUTTILA, *Time and Modality in Scholasticism*, in Id. (ed. by), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston-London 1981, pp. 163-257: 228: «Every cause is prior with respect to its effect. Even when the cause and the effect are temporally simultaneous, a real state of affairs is reflected in this distinction. Therefore the will, at the moment at which it chooses a certain act of willing, precedes that act of willing. Thus the will, at the moment of its willing, stands in a contingent relationship to that act of willing as well as to the corresponding not-willing. And this contingency is not based on a claim that the will had earlier a contingent relationship to the act of willing because the will was then not the cause of the actual act of willing. It is the cause of the actual act of willing so that *volens in a potest nolle in a*».

12. SCOTUS, *Lectura*, I, d. 39, q. 1-5, n. 50, p. 495: «Nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, in eodem et pro eodem potest habere oppositum actum volendi».

tà che è propria solo delle realtà create, è analogo a quella dell'uomo. Perciò, per descrivere come avvenga la deliberazione con la quale Dio sceglie tra gli infiniti intelligibili quali porre nell'essere perché accadano nel mondo attuale, egli parte dalla "fenomenologia" dell'agire umano: «Per vedere in che modo la volontà divina sia la causa della contingenza, innanzitutto occorre vedere dalla parte della nostra volontà, in che modo essa sia causa di qualche contingente»¹³.

Questa interpretazione sposta l'accento sulla priorità naturale della causa rispetto al suo effetto più che sulla sua priorità temporale. La volontà umana è "prima" – secondo natura – dei suoi effetti, perché anche nell'atto stesso di volere una cosa esiste la reale possibilità che essa voglia l'opposto. Essa, pur dispiegandosi nei suoi effetti, non coincide con essi, ma se ne differenzia "per natura", altrimenti, se fosse i suoi stessi effetti, finirebbe con l'essere necessitata. Analogamente, con le dovute differenze, Dio, che non vuole se non in modo perfetto e nella sua eternità, non coincide con i suoi effetti *extra se*, ma la sua volontà li determina in modo che, pur dandosi, sia dia anche la reale possibilità del loro opposto¹⁴:

Così la volontà divina, sebbene non possa avere atti opposti (perché la volontà è una cosa sola con la sua volizione), tuttavia essa con un'unica volizione vuole nell'eternità che la pietra sia e può volere nell'eternità che la pietra non sia o può non-volere che la pietra sia¹⁵.

13. *Ibidem*, n. 45, p. 493: «Ad videndum autem quomodo voluntas divina est causa contingentiae, primo videndum est ex parte voluntatis nostrae quomodo ipsa est causa aliquorum contingentium».

14. E questa è la causa principale che riesce a spiegare la compatibilità tra la prescienza divina e i futuri contingenti, che restano tali – contingenti, appunto – benché conosciuti in modo certo dall'intelletto divino.

15. SCOTUS, *Lectura* I d. 39 q. 1-5 n. 54, p. 497: «Ita voluntas divina, licet non possit habere actus oppositos (quia voluntas est eadem cum sua volitione), tamen voluntas divina unica volitione vult in aeternitate lapidem esse et potest in aeternitate velle lapidem non esse vel potest nolle lapidem esse».

La possibilità logica, quindi, precede qualunque attività, tanto in Dio quanto nell'uomo; tale distinzione tra possibilità logica e possibilità reale costituisce lo spazio concettuale utile per delineare la contingenza nell'agire umano e divino, poiché postula un ambito di esistenza del non-impossibile ben più ampio di quello realizzabile.

Ne consegue, perciò, un quadro metafisico particolare, dato dalla priorità/ anteriorità dell'essenza divina, una cosa sola con il suo intelletto e la sua volontà, distinta per natura dai suoi prodotti, cioè gli enti intelligibili e gli enti volibili. La teoria degli istanti di natura è funzionale a rilevare questa differenza ontologica tra l'infinita essenza di Dio, unica e immutabile, e le idee molteplici in lui, che non gli si presentano come in qualche modo già date, tali da vincolarlo nella sua attività, ma che risultano essere prodotte da lui come intelligibili e, in seconda battuta, scelte da lui – in parte – come volibili e quindi realizzabili nel mondo attuale¹⁶.

Knuuttila riconosce che i seguaci di Scoto faranno fatica a comprendere questo nuovo impianto metafisico che, fondandosi sul possibile logico, apre una prospettiva differente sul modo di articolare possibilità e tempo¹⁷. Anche noi non capiremmo la svolta impressa

16. Cfr. S. KNUUTILA, *Duns Scotus and the Foundation of Logical Modalities*, in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (ed. by), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden – New York – Köln 1996, pp. 127-143: 135-136.

17. Cfr. ID., *Time and Modality*, p. 233: «Scotus' followers had some difficulty in trying to understand how the truth of statements concerning contingent future events could be based on God's choice, if the freedom of will was to be defended at the same time. Scotus' own answer would apparently have been that the sentences selected by God to be true of the actual world also include those which specify its real alternatives. Among the true sentences there is, e.g., the sentence which says that Socrates, while sitting at the moment t_1 , could have stood at that moment». In merito alle difficoltà dei seguaci e in generale dei maestri posteriori a Scoto, si veda C. SCHABEL, *Early Franciscan Attacks on John Duns Scotus's Doctrine of Divine Foreknowledge*, in M. OLSZEWSKI (hrsg. von), *What is "Theology" in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th – 15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding*, Aschendorff, Münster 2007, pp. 301-328. Anche Scott MacDonald mostra di non aver colto fino in fondo l'approccio scotiano, poiché non riconosce la possibilità che in un me-

da Scoto se non sottolineassimo che la possibilità a cui egli fa riferimento è la possibilità logica (*possibile logicum*), intesa come intrinseca non-contraddizione di un enunciato relativo ad uno stato di cose.

3. Gli istanti di natura

La nuova teoria della modalità si avvale, quindi, di una nuova accezione del nesso tra natura e tempo, cioè tra struttura metafisica della realtà e struttura esplicativa della sua permanenza nell'essere. Se mentre sto facendo A conservo la reale possibilità di non-fare A, significa che nel medesimo istante temporale x , si danno contemporaneamente p e $\neg p$, cioè, il "fare A" (p) e il "non-fare A" ($\neg p$). Per usare il lessico di Giovanni Duns Scoto, ad un medesimo istante di tempo possono corrispondere più "istanti di natura".

Il ricorso agli "istanti di natura" non è una novità scotiana, ma, come vedremo, nuovo ne è l'impiego. Che esista una "priorità na-

desimo istante di tempo si diano più istanti di natura, cfr. S. MACDONALD, *Synchronic Contingency, Instants of Nature, and Libertarian Freedom: Comments on "The Background to Scotus's Theory of Will"*, «The Modern Schoolman» 72 (1995), pp. 169-174: 174: «Now, if metaphysical exotica like instants of nature more than one of which can reside within an instant of time seem worrisome, we needn't worry because Scotus gives us what I think is a straightforward, no-nonsense rendering of what this claim come to. All it means, he suggests, is that whenever the will wills something, we can distinguish the will as a first actuality – that is, as a power for opposites – and as a second actuality – that is, as an act of willing. The instants of nature talk is supposed to describe or help us see the *two* actualities present in the will's act – the *act* and the *power* presupposed by (and so naturally prior to) it. There's nothing particularly exotic about thinking of the will in terms of first and second actuality, but there's nothing particularly explanatory about it either» (corsivi nell'originale). Il problema, però, non è di ammettere che la volontà sia per natura (cioè, metafisicamente) prioritaria ai suoi atti. Il punto della questione è che se in ogni atto di volizione non si desse realmente la possibilità degli opposti, allora esso sarebbe necessitato. Quindi è in ogni singola volizione (la "second actuality", cioè, l'atto secondo) che dobbiamo pensare che esista la possibilità di scelta tra atti opposti. Che è come dire che in ogni volizione si danno due istanti di natura, quello in cui io voglio fare una cosa e quello in cui voglio fare l'opposto.

turale”, distinta da una “priorità temporale” è una convinzione antica come la metafisica stessa:

Alcune cose si dicono anteriori e posteriori nel senso veduto, altre, invece, si dicono anteriori e posteriori secondo la natura e secondo la sostanza: tali sono tutte quelle cose che possono esistere indipendentemente da altre, mentre queste altre non possono esistere senza di quelle¹⁸.

La diacronia secondo natura, come risulta da queste parole dello Stagirita, richiede che ciò che sta dopo abbia la sua ragion d'essere in ciò che sta prima: l'anteriorità, quindi, viene a coincidere con un grado di eccellenza ontologica maggiore. Parleremo, quindi, di “istanti di natura”, per analogia con gli “istanti temporali”, intendendoli come le unità di misura dell'anteriorità e della posteriorità secondo natura.

Così, nel già citato *De primo principio*, Duns Scoto afferma l'esistenza di una rete di rapporti causali tra gli eventi e gli oggetti mondani che determinano una catena rigorosamente inanellata in cui ogni evento è anteriore per natura a quello che lo segue, in modo tale che si può risalire a posteriori fino all'esistenza del primo efficiente, che è anche fine ultimo ed eminente primo, il primo principio di tutte le cose:

Nel secondo modo [nell'ordine di dipendenza], viene chiamato anteriore ciò da cui una cosa dipende e posteriore quel che dipende. Intendo il senso di questa anteriorità nel modo in cui la espone Aristotele, facendo appello alla testimonianza di Platone, nel V libro della *Metafisica*: è anteriore secondo la natura e l'essenza [*prius secundum naturam et essentiam*] ciò che può essere senza il posteriore, e non viceversa¹⁹.

18. ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 11, 1019a1-3; trad. it. G. Reale, vol. 1, Loffredo Editore, Napoli 1968, p. 381. Cfr. anche Id., *Predicamenta*, 12, 14b11-13; 13, 15a8-11.

19. SCOTUS, *De primo principio*, cap. 1, div. 1, pp. 3,13 – 4,4 (trad. it. Porro, Scoro, *Trattato sul primo principio*, n. 4, pp. 57-59). Questo il passo completo, *Ibidem*, pp. 3,3 –

E più avanti, nella stessa opera, quando presenta l'ultima via per provare l'infinità del primo principio, sostiene che essa non dipende dal fatto che il primo sia immateriale, poiché secondo alcuni (cioè, Tommaso d'Aquino) esistono sostanze immateriali, cioè non limitate dalla materia, che tuttavia sono finite: gli angeli. Perciò, sostenere che il primo principio sia infinito perché non limitato dalla materia è una fallacia del conseguente, dato che si presuppone che la materia limiti la forma, mentre secondo Scoto la forma è limitata o illimitata in modo intrinseco, a prescindere dalla composizione con la materia. «Dunque, in qualche segno di natura (*signo naturae*) l'essenza è finita; dunque non è tale da essere resa finita dall'essere; dunque in un secondo segno non è resa finita dall'essere»²⁰.

5,2: «*Prima divisio*. Dico ergo primo, quod ordo essentialis videtur primaria divisione dividi, sicut aequivocum in aequivocata, in ordinem eminentiae et in ordinem dependentiae. Primo modo prius dicitur eminens, et posterius, quod est excessum. Ut breviter dicatur: quidquid est perfectius et nobilius secundum essentiam, est sic prius. Hoc modo prioritatis probat Aristoteles 9^o Metaphysicae actum esse priorem potentia, ubi istud prius vocat secundum substantiam et speciem: quae, inquit, generatione sunt posteriora, specie et substantia sunt priora. Secundo modo prius dicitur, a quo aliquid dependet, et posterius, quod dependet. Huius prioris hanc intelligo rationem, quam et Aristoteles 5^o Metaphysicae testimonio Platonis ostendit: prius secundum naturam et essentiam est, quod contingit esse sine posteriori, non e converso. Quod ita intelligo, quod, licet prius necessario causet posterius et ideo sine ipso esse non possit, hoc tamen non est, quia ad esse suum eget posteriori, sed e converso; quia si ponatur posterius non esse, nihilominus prius erit sine inclusione contradictionis; non sic e converso, quia posterius eget priore, quam indigentiam possumus dependentiam appellare, ut dicamus, omne posterius essentialiter a priore necessario dependere, non e converso, licet quandoque necessario posterius consequatur istud. Prius et posterius possunt dici secundum substantiam et speciem, sicut alia dicta sunt; tamen, ad distincte loquendum, dicantur prius et posterius secundum dependentiam».

20. *Ibidem*, cap. 4, concl. 9, pp. 117,13 – 118,2 (trad. it. Porro, Scoto, *Trattato sul primo principio*, n. 87, p. 207). Si veda l'articolazione del ragionamento scotiano nel suo complesso, *Ibidem*, pp. 116,15 – 118,2: «Ultimo ostenditur propositum ex negatione causae intrinsecae, quia: forma finitur per materiam; igitur quae non est nata esse in materia, est infinita. Hoc reputo nihil valere, quia secundum ipsos Angelus immaterialis non est infinitus. Numquid esse posterius essentia, secundum ipsos, essentiam finitabit? Unde quaelibet entitas habet intrinsecum gradum perfectionis, non per aliud ens. — Et si forma finitur ad materiam, igitur si non ad

Anche in questo caso, Scoto impiega in modo tradizionale la distinzione tra due diverse condizioni d'essere di una certa essenza, parlando di due *signa naturae* differenti, quello in cui si considera l'essenza in sé stessa, intrinsecamente finita, e quello in cui la si considera posta nell'essere (cioè esistente), e dove si presenta finita, non in virtù dell'atto con il quale è stata posta nell'essere, ma perché lo "era" già da sé stessa. Lo "era" secondo un'anteriorità di natura, appunto, più che un'anteriorità di tempo. I due sistemi di interpretazione della realtà, quello temporale e quello secondo natura, costituiscono due differenti prospettive dalle quali osservare il mondo.

L'espressione *signum naturae* viene usata da Scoto anche nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, nella ventesima questione del libro settimo e nella quarta questione del libro ottavo²¹. Nella prima delle due occorrenze, il Dottor Sottile impiega i *signa naturae* per avvalorare la dottrina della pluralità delle forme, mentre nella seconda parla dell'anteriorità secondo natura a proposito della composizione della materia e della forma in un unico composto.

Scoto sostiene che esistono distinte forme sostanziali per le diverse parti organiche di un animale, cosicché si può considerare dapprima la forma che possiede soltanto la totalità delle qualità, poi quella che perfeziona la materia costituendo un composito indistinto; in un terzo istante la forma che dà estensione alla materia, e in un quarto

illam, non finitur: fallacia est consequentis. Corpus finitur ad corpus; igitur si non ad corpus, est infinitum; ultimum caelum erit infinitum: sophisma est tertii Physicorum, quia corpus prius in se finitur, ita forma finita prius in se est finita — quia scilicet est talis natura in entibus —, quam finiatur per materiam; nam secunda finitas praesupponit primam, non causat eam. In aliquo igitur signo naturae est essentia finita; igitur non finibilis per esse; ergo in secundo signo non finitur per esse».

21. IOANNES DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, VII, q. 20, nn. 32-34, G.J. ETZKORN et alii (edd.), *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, St. Bonaventure University, St. Bonaventure [NY] 1997-2006, IV, p. 388; VIII, q. 4, nn. 48-50, pp. 502-503.

si possono distinguere le differenti parti della materia perfezionate dalle qualità della forma²². Questa dottrina presenta una scansione secondo l'anteriorità di natura non diversa da quella impiegata nel *De primo principio*, e cioè un ordine secondo natura inteso come ordine della realtà non secondo il tempo ma secondo l'importanza ontologica della cosa, tale per cui una perfezione non si può dare se prima non si dà l'altra. Come scrive Calvin Normore, «A è naturalmente prima di B se e solo se il riferimento ad A è richiesto per la spiegazione di B»²³. L'anteriorità di natura, è bene ribadirlo, non va di pari passo con quella temporale. A volte sì, a volte no. Una causa può essere precedente al suo effetto o contemporanea ad esso (dal punto di vista temporale), ma sarà sempre anteriore ad esso dal punto di vista naturale. «Infatti l'anteriorità secondo natura non è una qualche anteriorità nell'essere, ma soltanto nell'essere conosciuto, o nella ragion d'essere di per sé essenziale della cosa»²⁴.

Il termine "signum", impiegato per indicare il *nunc* secondo natura, l'unità strutturale dell'ordine ontologico, sembra derivare dal passo dell'ottavo libro della *Fisica* laddove Aristotele indica il passaggio puntuale tra l'anteriore e il posteriore²⁵. Il termine godrà di una certa fortuna presso alcuni maestri del XIV secolo

22. Cfr. *Ibidem*, n. 34, p. 388: «Possent igitur dari quattuor signa. In primo, est talis forma habens totalitatem virtutalem tantum. In secundo, perficit totam materiam, ut primum perfectibile, constituendo compositum unum sine pluralitate perfectionum distinctarum. In tertio, materia intelligitur extensa, et forma ista per accidens. In quarto, intelliguntur partes materiae perfici perfectionibus virtualibus formae, et hoc distincte».

23. Cfr. C.G. NORMORE, *Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present*, in HONNEFELDER, WOOD, DREYER, *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, pp. 161-174: 169.

24. SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* VIII q. 4 n. 50 (ed. St. Bonaventure IV, p. 503).

25. Cfr. P. PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aeuum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven University Press, Leuven 1996, p. 335 nota 116. Si fa riferimento ad ARISTOTELES, *Physica*, VIII, 8, 263b12-14, dove lo Stagiritica descrive lo scorrere del tempo come una linea retta, e definisce l'istante temporale come un punto, τὸ σημείον.

come Giovanni Baconthorpe, Landolfo Caracciolo e Ugo di Novacastro, che lo useranno come strumento concettuale adatto a spiegare le condizioni di esistenza di realtà non temporalmente estese, come gli angeli, eppure dotate di una consequenzialità nei loro atti, oppure per indicare l'aspetto ancipite di ogni cambiamento, che si può descrivere come prodotto in un unico istante di tempo, ma che è passibile di essere contemplato tanto dal prima al dopo quanto dal dopo al prima²⁶, e quindi secondo due differenti istanti di natura²⁷.

Già Enrico di Gand usa ragionare in questi termini nelle sue opere, anche se non mi risulta che sia attestato in lui l'uso del vocabolo *instantia*, mentre si parla di *ordo*, "ordine", in particolare nella questione terza del sesto *Quodlibet*²⁸, sulla quale torneremo a breve, o,

26. Per esemplificare, mi viene alla mente la distinzione che sussiste nella notazione musicale tra un re diesis e un mi bemolle, che sono da considerare la stessa nota in un'ottava costituita da dodici semitoni secondo il temperamento equabile, ma che possono essere considerate a tutti gli effetti come due note diverse (cioè con una frequenza diversa) in un sistema di notazione inequabile, più vicino alla produzione sonora della voce umana e degli strumenti a corda.

27. Si veda, a proposito, il contributo di G. ALLINEY, *Instant of change and signa naturae: new perspectives from an unedited question*, in M.C. PACHECO, J. MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale – Intellect and Imagination in Medieval Philosophy – Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, vol. III, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1835-1849. Alliney fa il punto della situazione in merito alla teoria degli istanti di natura presso gli autori del Trecento, mostrandone l'uso poliedrico (essa è «actually a constellation of a number of doctrines», p. 1839), adatto non solo alla descrizione delle condizioni della conoscenza umana, ma anche alla condizione d'esistenza della realtà. Sull'uso della teoria degli istanti di natura nel XIV secolo si vedano anche S. KNUUTTILA, A.I. LEHTINEN, *Change and Contradiction: A Fourteenth Century Controversy*, «Synthèse» 40 (1979), pp. 189-207; N. KRETZMANN, *Continuity, Contrariety, Contradiction, and Change*, in N. KRETZMANN (ed. by), *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thought*, Cornell University Press, Ithaca – London 1982, pp. 270-296; P.V. SPADE, *Quasi-Aristotelianism*, in *ibidem*, pp. 297-307.

28. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, VI, q. 3 in corp., G.A. WILSON (ed.), *Henrici de Gandavo Quodlibet VI*, in *Opera Omnia*, X, Leuven University Press, Leuven 1987, p. 45,2.

appunto, *signa*, “segni”²⁹, come ad esempio quando si spiega il passaggio dal non-essere all’essere di una cosa creata, e che può essere suddiviso *secundum rationem* in tre *signa*: in un primo *signum*, l’essenza della cosa creabile perde la sua inclinazione verso il non-essere, in un secondo l’essenza è intermedia tra il non-essere e l’essere, e in un terzo acquisisce l’essere³⁰.

Nel citato *quodlibet*, invece, il dottore gandavense impiega la distinzione secondo l’*ordo naturae* per mettere in relazione la creatura con il creatore. Egli sostiene che vi sia un ordine relativo al dispiegarsi della potenza attiva di Dio che crea, in relazione alla potenza passiva delle creature che dipendono ontologicamente da Dio, senza coinvolgere Dio in alcunché di temporale: dapprima (1) la potenza di Dio è considerata in sé stessa, segue poi (2) la potenza passiva della creatura verso di sé, quindi (3) la potenza passiva della creatura in ordine a Dio, e infine la (4) potenza attiva che in Dio si rivolge alla creatura.

Giovanni Duns Scoto cita questa dottrina di Enrico di Gand in *Lectura* I,43, laddove si chiede se l’impossibilità che una cosa sia fat-

29. P. PORRO, *Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand*, in W. VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253: 224-225 nota 34.

30. Cfr. *ibidem*, p. 224-225. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, X, q. 7, R. MACKEN (ed.), *Henrici de Gandavo Quodlibet X*, in *Opera Omnia*, XIV, Leuven University Press, Leuven 1981, p. 189,42-55: «Sic dico quod in creatione in eodem instanti secundum rem, non esse ab essentia rei creatae abicitur et transmutatio fit in essentia, per quam in esse producitur. Sed istud instans secundum rationem distinguitur in tria signa. Quia enim naturaliter prior est non esse abiectio quam ipsius esse per creationem acquisitio, illa abiectio fit in priore signo. Similiter, quia naturaliter essentia prius est medium inter esse et non esse secundum rationis considerationem, quam post non esse recipiat esse, et ut est medium, proprie est subiectum transmutationis et in potentia propinqua ad esse, ideo creatio, ut est transmutatio quae disponit ad esse acquisitionem, est in signo medio. Et ipsius esse acquisitio est in signo ultimo, et in hoc signo essentia non est subiectum sed terminus creationis, quemadmodum neque materia, ut est actu, sub forma generati, est subiectum transmutationis quae est generatio, sed potius est terminus eius ut aliquid generati».

ta dipenda dalla cosa o da Dio. Scoto, prima di presentare la sua opinione, espone quella di Enrico, con la quale egli afferma che

quelle cose che si dicono di Dio, o dicono una perfezione semplice, oppure no. Ma se dicono una perfezione semplice, allora si dicono di Dio rispetto a sé stesso, e non rispetto alla creatura. Quindi, poiché la potenza attiva è una perfezione semplice, essa sarà in Dio in modo assoluto, non in riferimento alla creatura³¹.

Per questo motivo, l'impossibilità ad essere di una cosa starebbe nella cosa stessa, poiché la potenza di Dio ad agire è una sua perfezione semplice, indipendente dalla cosa, e Dio è giustamente detto onnipotente, fin dall'eternità, e non a causa della sua relazione con il mondo creato. Tuttavia, e come per salvare proprio l'onnipotenza divina, che altrimenti sembrerebbe limitata nel suo agire da una qualunque impossibilità esterna ad essa, in un'altra questione quodlibetale, l'ottava³², Enrico di Gand afferma il contrario, e cioè che l'impossibilità ad essere di una cosa dipende unicamente da Dio. Scoto, ovviamente, non perde l'occasione di indicare l'inconsistenza dei ragionamenti di Enrico, che si contraddice con le sue stesse parole! «Ma anche se costoro dicono ciò in un passo, dove per primo scrissero queste cose, tuttavia altrove, in seguito, dicono espressamente il contrario. [...] Così distruggono sia la loro stessa precedente affermazione sia il ragionamento»³³.

Scoto risolve il problema distinguendo tra una possibilità formale e una possibilità reale:

31. SCOTUS, *Lectura*, I, d. 43, q.un., n. 4, p. 530: «Illa quae dicuntur de Deo, aut dicunt perfectionem simpliciter, aut non. Si autem dicant perfectionem simpliciter, tunc dicuntur de Deo ad se, et non respectu creaturae. Et ideo cum potentia activa sit perfectio simpliciter, ipsa erit in Deo absolute, non in ordine ad creaturam».

32. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, VIII, q. 3 in corp., J. Badius (ed.), *Quodlibeta*, II, Parisiis 1518 (reprint Bibliothèque S.J., Louvain 1961), f. 304Q.

33. SCOTUS, *Lectura*, I, d. 43, q.un., n. 10, pp. 531-532: «Sed quamvis isti hoc dicant uno loco, ubi primo ista scripserunt, tamen alibi postea expresse dicunt contrarium. [...] Unde destruunt et dictum proprium praecedens et rationem».

la prima ragione estrinseca per la quale cose simili non possono essere fatte è la potenza di Dio per la quale vengono prodotte le cose innanzitutto nell'essere intelligibile; tuttavia la prima ragione formale è la formale ripugnanza delle parti delle quali si immagina composta la cosa³⁴.

Dal punto di vista linguistico, in *Lectura* I,43 non viene fatta menzione degli "istanti di natura", anche se il n. 19 della questione indica una distinzione metafisica tra l'essere conosciuto (*esse cognitum*) e l'essere voluto (*esse volitum*) della cosa, strutturando un'anteriorità del primo rispetto al secondo: «Quindi innanzitutto (*primo*) le cose vengono prodotte nell'essere conosciuto, e poi (*post*) vengono presentate alla volontà e prodotte nell'essere voluto, e così nell'essere di esistenza»³⁵, ove il "post", va evidentemente considerato come posteriore solo secondo natura, essendo interno all'atto della deliberazione eterna con cui Dio decide di volere qualcosa invece che qualcos'altro.

Ritornando sulla medesima questione in *Ordinatio*, Scoto si chiede di nuovo se il primo motivo dell'impossibilità di una cosa ad essere fatta sia da parte di Dio o della cosa fattibile, e stavolta, argomentando la sua opinione, fa ricorso agli istanti di natura:

la cosa, prodotta nel primo istante di natura in tale essere – cioè come intelligibile – dall'intelletto divino, ha per sé stessa l'essere possibile in un secondo istante di natura, perché formalmente non le ripugna l'essere e per sé stesso formalmente gli ripugna avere l'essere necessario da sé³⁶.

34. *Ibidem*, n. 16, p. 534: «Prima ratio extrinseca quare huiusmodi non potest fieri, est potentia Dei qua producuntur res primo in esse intelligibili; prima tamen ratio formalis est formalis repugnantia partium ex quibus imaginatur compositum».

35. *Ibidem*, n. 19, p. 534: «Unde primo res producuntur in esse cognito, et post ostenduntur voluntati et producuntur in esse volito, et sic in esse existentiae».

36. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I d. 43 q.un. n. 14, C. Balić et alii (edd.), in Commissio Scotistica Internationalis (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, p. 358: «Res producta in tali esse ab intellectu

Quindi, per quanto concerne l'*esse cognitum* della cosa, essa è prodotta (1) come intelligibile da Dio in un primo istante di natura, lo stesso in cui Dio possiede la sua potenza assoluta come perfezione semplice; poi la cosa (2) viene considerata come essere possibile in quanto da sé stessa non le ripugna l'essere. In un terzo istante (3), viene presentata alla volontà per essere voluta e creata.

Questa sorta di "posteriorità" per natura dell'essere possibile rispetto a quello intelligibile è problematica³⁷, non perché venga "dopo" l'intelligibilità, ma perché viene definita come "indipendente" da Dio (anche se Dio, per assurdo, non esistesse). L'interpretazione della (presunta) (in)dipendenza del possibile da Dio continua a dividere gli studiosi³⁸. E tuttavia, contrastando l'esemplarismo enri-

divino – scilicet intelligibili – in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipso formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se».

37. Ne parla in questi termini anche Simo KNUUTTILA, *Duns Scotus and the Foundation of Logical Modalities*, p. 139: «The interpretation I have found problematic is mainly based on *Ordinatio*, I, d. 43, q.un., n. 14 and 16 (pp. 358-60), where Scotus says that the creature is produced in intelligible being by the divine intellect. When this has taken place in the first instant of nature, in the second instant of nature the creature possesses *esse possibile* of itself. It is not necessary to take this to mean that the divine intellect is logically prior to logical modalities. It is prior to any kind of intentional existence. Scotus stresses that things are possible of themselves in the second instant of nature, because he wants to criticize Henry's view that their possibility is dependent on the divine power. In Scotus's view, the notion of realizability is included in the divine ideas of thinkable finite things. Their real realizability depends on power».

38. Per una presentazione delle diverse posizioni, cfr. E. DEZZA, *Lo Scoto ritrovato. Cenni per una lettura critica della recente storiografia scotiana alla luce della logica modale*, «Fides Quaerens» 5 (2014), pp. 9-54. Fondamentalmente ci si assesta su due opzioni: una, è quella di coloro che enfatizzano il carattere logico del possibile, inteso come non-contraddittorio, indipendente da Dio e dalla sua potenza, sia intellettuale che volitiva (lo dice Scoto al n. 6 della medesima questione: «È semplicemente impossibile quello al quale di per sé ripugna l'essere, [...] gli ripugnerebbe [...] anche se per assurdo Dio non esistesse». Cfr. *Ordinatio*, I, d. 43 q.un., n. 5, pp. 353-354; l'altra, è quella di coloro che mettono in luce la dipendenza del possibile da Dio, poiché comunque è lui a donare alle cose l'essere intelligibile nel primo istante di natura. Il testo stesso di Scoto, e non solo in questa distinzione, si presta a fraintendimenti: nella medesima questione, in

chiano, in questo modo Scoto evidenzia ancora una volta la libertà di Dio nel produrre degli intelligibili come “anteriori” alla loro possibilità, in modo sovranamente libero.

Possiamo dire, da tale disamina del problema, che la dottrina degli istanti di natura è il cardine attorno al quale si struttura l'analisi scotiana e contribuisce a chiarire come sia possibile definire all'interno dell'unica infinita ed eterna essenza divina la

Lectura, come abbiamo visto, egli dice: «La prima ragione estrinseca per la quale cose simili non possono essere fatte è la potenza di Dio per la quale vengono prodotte le cose innanzitutto nell'essere intelligibile; tuttavia la prima ragione formale è la formale ripugnanza delle parti delle quali si immagina composta la cosa» (*Lectura*, I d. 43 q.un. n. 16 [ed. Vaticana XVII, p. 534]). Hanno, quindi, ragione sia coloro che sostengono l'indipendenza del possibile da Dio, sia coloro che ne affermano la dipendenza. Tuttavia non ci troviamo di fronte ad un'antinomia o all'esposizione di un pensiero confuso, se lo interpretiamo nel modo seguente. Dio concepisce nella sua eternità gli enti intelligibili nella sua mente (primo istante di natura). Si tratta di infinite idee semplici, non-composte, perché non suscettibili ancora di poter essere vere o false, coerenti o contraddittorie. Il secondo istante di natura, nel quale gli enti intelligibili vengono considerati sotto l'aspetto della loro consistenza e non-contraddizione, è dato dalla composizione delle idee, dal loro collegamento, in modo da produrre idee complesse, le quali, saranno per sé stesse possibili o impossibili, indipendentemente da Dio, perché la loro possibilità sta nella loro non-contraddizione, anche se gli elementi, per così dire, di cui sono composte sono gli intelligibili prodotti da Dio *ab aeterno* nella sua mente. Per esempio: Dio produce fin dall'eternità le idee di capra, serpente e leone. Ma la composizione data da un corpo di capra, da una coda di serpente e da una testa di leone (cioè, la chimera) è impossibile, perché, al dire di Scoto, in sé contraddittoria. A loro volta, anche gli enti possibili non è detto che vengano realizzati in questo mondo attuale, il quale è costituito da quegli enti possibili fra loro compatibili, cioè compostibili, come ad esempio l'asino e l'essere senza ali. Sta a Dio scegliere. In un terzo istante di natura, quindi, egli sceglie quale, fra gli infiniti mondi (cioè gli infiniti reticolati di correlazione tra idee complesse e compostibili) mettere in atto: essi vengono considerati come oggetto della sua volontà, che è onnipotenza. Se avesse voluto, e non ci fosse incompatibilità tra l'essere asino e l'avere ali per volare, Dio avrebbe creato un mondo nel quale gli asini potessero volare. Con ciò, risulta riaffermata la novità introdotta da Scoto in merito al carattere logico della possibilità. Con essa si evidenzia il fatto che la realtà non riceve il suo senso da Dio: non è lui a decidere che cosa sia possibile e che cosa non lo sia. Nel contempo, però, si ribadisce anche la dipendenza ontologica di ogni ente da Dio, perché è da lui che riceve l'intelligibilità ed è lui a scegliere quali cose realizzare e conservare nell'essere, vista la sua assoluta e piena libertà nel creare, cioè nel mettere in atto uno fra gli infiniti mondi possibili.

molteplicità dei suoi atti di intelligenza e deliberazione e la loro articolazione.

Su indicazione di Andrea Nannini, ho confrontato questa analisi con quanto dice Scoto in *Ordinatio* I,35, riscontrando in quella questione una scansione differente degli istanti di natura. In questo caso, il Dottor Sottile si chiede se Dio abbia delle relazioni eterne verso le cose che conosce tramite la loro essenza. Il problema, quindi, è diverso da quello impostato nella distinzione 43, e diversa è l'articolazione degli "istanti di natura".

Infatti, secondo Scoto, ci sono quattro istanti, così strutturati: (1) in un primo istante Dio conosce la sua essenza in quanto semplicemente assoluta; (2) in un secondo istante, Dio produce la cosa nell'essere intelligibile e la conosce; (3) in un terzo istante, forse (*forte*), Dio mette a confronto il suo intelletto con la cosa, causando in sé una relazione di ragione con la cosa stessa; (4), in un quarto istante, Dio conosce la relazione che esiste tra sé e la cosa³⁹.

È come se l'*infinitas* di Dio, oltrepassando le titubanze e le incertezze del finito, si esprimesse in una modalità talmente possente, semplice e al contempo immensamente ramificata, da superare qualsiasi immaginazione. Nel caso dell'essenza divina la teoria assume una

39. Scorius, *Ordinatio*, I, d. 35, q.un., n. 32, p. 258: «Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide – ut obiectum, immo ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti». Si confronti il testo di *Ordinatio* con quello parallelo di *Lectura*, laddove Scoto usa alternativamente i termini "signum" e "instans" come sinonimi: Scorius, *Lectura*, I, d. 35, q.un., n. 22, pp. 452-453.

particolare rilevanza perché [...] la dottrina degli istanti di natura consente una sintesi perfetta tra eternità di Dio, priorità di nobiltà dell'essenza divina rispetto a qualunque altro intelligibile, co-eterna produzione e conoscenza di ciascuna Idea e presenza di eterne relazioni di ragione – che però non sono/non siano causa della conoscenza divina! – all'interno dell'essenza divina⁴⁰.

In questo modo, Scoto prende le distanze da una certa concezione delle idee divine, intese come coeterne con lui, quasi la loro esistenza fosse da intendere come necessaria, sebbene anche solo nella forma dell'essere diminuito (*esse deminutum*) dell'essere intelligibile. Una tale concezione, coerente con il PdP, finirebbe con il coartare la libertà di Dio, che, invece, resta il primo assoluto nell'ordine della volontà e della produzione, e nulla lo precede o lo determina⁴¹.

40. A. NANNINI, *Pensiero creante: l'eterno fondamento delle idee. Tentativo di lettura globale ed aperture collaterali della dottrina di Duns Scoto*, «Antonianum» 92 (2017), pp. 227-273: 249-250. Rimando a tale articolo per una presentazione più diffusa e completa delle distinzioni 35 e 36 dei commenti scotiani al primo libro delle *Sentenze* (*Lectura* e *Ordinatio*, nonché *Reportatio*) e per un'analisi dettagliata dei quattro istanti di natura ivi delineati.

41. *Ibidem*, p. 239: «Il percorso di Scoto prende dunque avvio non dal rifiuto dell'esistenza di relazioni di ragioni eterne che si stabiliscono nell'essenza divina e che sono rivolte (o terminate, nel linguaggio scolastico) ad ogni singola Idea, ma nel rendere queste relazioni di ragione necessariamente subordinate all'attività dell'intelletto divino che eternamente pensando ciascuna essenza la genera per ciò stesso nell'*esse intelligibile* stabilendo una relazione non-mutua/non-biunivoca tale per cui l'essenza in questione dipende dall'intelletto divino che eternamente la pensa come dal suo eterno fondamento, senza che l'essenza divina (nell'atto stesso dell'«esercizio» della sua onniscienza) dipenda in qualche modo dall'essenza che il suo stesso intelletto ha generato nell'*esse intelligibile*, pensandola. Nei termini di Scoto, si tratta, precisamente, (b) di rifiutare qualsiasi dottrina/tesi che renda l'essenza divina in qualche modo necessitata o 'indotta' a conoscere in virtù dell'esistenza di queste *relationes rationis aeternae*, previe, senza al contempo (a) negare l'esistenza di queste relazioni di ragione». Si veda inoltre il contributo di T. Noone e C.A. Vater nel presente volume.

4. La teoria degli istanti di natura come strumento ermeneutico polifunzionale

Ora, Duns Scoto impiega gli istanti di natura in modo differente a seconda del tema trattato. Lo si può vedere confrontando tra loro i passi di *Lectura* e *Ordinatio* in cui compaiono. Ad esempio, l'articolazione dei diversi istanti in *Lectura* e *Ordinatio* I,35 è diversa da quella che si trova in *Lectura* e *Ordinatio* I,43. Infatti, secondo I,43 gli intelligibili sono prodotti nel primo istante di natura⁴², mentre secondo I,35 sono prodotti in un secondo istante (si noti la lieve – ma non di poco conto – differenza tra le versioni di *Lectura* e *Ordinatio* in merito: *Lectura* I,35 non parla di “produzione”, ma solo di conoscenza: «In secundo instanti intelligit creaturam in esse intelligibili», mentre *Ordinatio* dice chiaramente: «In secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem»⁴³). Questo, però, non significa che Scoto si contraddica, ma soltanto che l'impiego degli istanti di natura è funzionale alla prospettiva con la quale il Dottor Sottile affronta le diverse questioni, fermo restando che secondo lui gli intelligibili sono sempre dei prodotti di Dio che si differenziano dalla sua essenza eterna.

Da questo, possiamo ricavare che la teoria degli istanti di natura non fa riferimento a momenti logicamente distinguibili secondo uno schema fisso, ma si tratta di uno strumento concettuale utilizzato da Scoto in modo versatile, a seconda del problema trattato⁴⁴.

42. SCOTUS, *Lectura*, I, d. 43, q.un., n. 16 ; 19, p. 534; *Ordinatio* I, d. 43, q.un., n. 14, p. 358.

43. *Ibidem*, d. 35, q.un., n. 22, p. 452; *Ibidem*, d. 35, q.un., n. 32, p. 258.

44. Altri due esempi si hanno in SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 1, q. 1, laddove Scoto prova che la causalità con cui Dio produce le cose *extra se* appartiene a tutte e tre le persone della Trinità (in particolare, si vedano i numeri 30-36 (*Opera omnia*, VII, pp. 16-21), e in *Ordinatio*, I, d. 3, p. 3, q. 1, n. 382 (*Opera omnia*, III, p. 233). all'interno del trattato *De imagine*, quando Scoto si chiede se nella parte intellettuale dell'anima umana la memoria possieda la specie intelligibile delle cose al di fuori di sé prima dell'atto con il quale le conosce, e distingue, nel medesimo istante di tempo, due

La loro strutturazione, infatti, è funzionale al tema affrontato di volta in volta. Possiamo chiamarli anche “momenti metafisici”⁴⁵, come fa Davide Riserbato, traducendo l’espressione “moments métaphysiques” usata da Étienne Gilson nel suo *Jean Duns Scot*⁴⁶. Il Dottor Sottile, infatti, fa ricorso ad essi per indicare stati di cose analizzati da differenti punti di vista, che si danno in un medesimo istante di tempo o nell’eternità di Dio.

Se non è nuova la teoria dell’anteriorità “secondo natura”, che risale almeno ad Aristotele, come abbiamo visto, nuovo è l’impiego che ne fa a volte Duns Scoto, in sintonia con l’adozione di una nuova teoria della modalità, che considera il contingente come logicamente non-contraddittorio. Se in alcuni passi (come, ad esempio, nel *De primo principio* e nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum*), il Dottor Sottile ricorre agli istanti di natura per definire la “priorità” ontologica di una cosa rispetto ad un’altra secondo l’accezione tradizionale, in altri passi mostra di risemantizzare la vecchia teoria secondo una logica differente, data dalla considerazione della reale compostibilità di stati di cose opposti nel medesimo istante di tempo (come nelle parti di *Lectura* I,39 relative alla volontà creata) o della contemporaneità di stati di cose distinguibili *secundum rationem* nell’unico istante dell’eternità (come in *Lectura e Ordinatio* I,35 e I,43 e nelle parti di *Lectura* I,39 relative alla volontà di Dio), ma concatenati in modo che il loro ordine non sia indifferente (l’anteriorità secondo natura implica che l’attuazione del secondo sia dipendente dal primo, ma non viceversa).

Che sia l’atto della deliberazione dell’uomo nell’“adesso” temporale in cui egli sceglie tra azioni opposte o l’eterna decisione di

istanti (*signa*) di natura, cioè quello dell’oggetto in sé o come immagine presente all’intelletto agente e quello dell’oggetto nell’intelletto possibile.

45. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, trad. it. C. Marabelli, D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2008, p. 297.

46. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, p. 288.

Dio di produrre gli intelligibili e di sceglierli per attuarli nel mondo, nell'un caso e nell'altro, gli istanti di natura disegnano una trama dell'agire che non soggiace alla logica della necessità, ma che contempla la reale possibilità che gli eventi si diano in modo opposto a quello in cui si danno, fugando ogni dubbio di necessitarismo e di determinismo e salvaguardando la libertà di Dio e dell'uomo.

Le idee divine e la relazione di imitabilità dell'essenza in Giacomo d'Ascoli

MARINA FEDELI*

Le idee e la relazione di imitabilità

La trattazione delle idee divine – il loro *status*, il rapporto con l'essenza e con l'intelletto divino – rappresenta sicuramente uno degli argomenti più dibattuti nel Medioevo. Nella discussione di tale questione gli autori ricorrono alla nozione di relazione, la sola categoria, oltre a quella di sostanza, che può essere attribuita a Dio. In qualsiasi modo, infatti, vengano concepite le idee, queste manifestano una relazione di imitabilità nei confronti dell'essenza divina.

Per comprendere quanto appena detto possiamo riferirci alla distinzione 35 del I libro dell'*Ordinatio*, dove Duns Scoto afferma che le idee sono gli stessi oggetti conosciuti dall'intelletto divino, ossia ciò che Dio pensa¹. Per il Dottor Sottile, infatti, l'intelletto di Dio prima pone le idee come oggetti della propria comprensione e solo successivamente, confrontando i contenuti della sua mente con la propria essenza, instaura una relazione di ragione tra l'essenza divina e ciò che viene pensato. E solo in un ultimo momento può riflettere su questa relazione e comprenderla come *respectus imitabilitatis*². Scoto quindi ammette che vi sono delle relazioni eterne in Dio ma queste non sono naturalmente precedenti agli oggetti della conoscenza di-

* Università degli Studi di Macerata.

1. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un, n. 42, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera Omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, p. 263.

2. *Ibidem*, n. 32, p. 258.

vina³. Per Scoto infatti l'*esse ad aliud* non pone in essere i suoi termini ma è successiva ad essi, poiché è considerata come una *res relativa* che si aggiunge al fondamento dal quale è distinto realmente (nel caso delle relazioni comuni) o formalmente (nel caso della relazione trascendentale).

In realtà, l'obiettivo polemico del teologo francescano è Enrico di Gand che propone una diversa dottrina delle idee e della relazione. Secondo il Gandavense le idee sono proprio i *respectus imitabilitatis* presenti nell'essenza divina⁴. Per Enrico, infatti, la scienza divina ha per oggetto primario la stessa essenza e come oggetto secondario tutto ciò che è *aliud a se*⁵. Dio, conosce quindi ciò che è diverso da sé solo secondariamente e ciò avviene in un duplice modo: nel primo l'essenza della creatura viene considerata in quanto è identica a quella divina e in quanto ne indica solo un *respectus*, mediante il quale si riferisce a ciò che è diverso da sé; nel secondo modo l'essenza creaturale viene invece conosciuta secondo un suo essere proprio e diverso da Dio. Ciò che è altro da sé in tal maniera non ha ancora un'esistenza nella realtà ma è soltanto nella cognizione divina⁶. Per il Gandavense è quindi la relazione con l'intelletto di Dio ad essere la causa formale delle essenze creaturali. Qui il *respectus* indica una disposizione del soggetto che potrebbe essere definito come un generico *esse ad aliud*. La relazione quindi non ha una propria realtà ma è solo un modo di essere iscritto nella natura della *res*, che è già il soggetto di una delle categorie assolute. In altre parole, la relazionalità di una *res* dipende dall'essere ordinato dell'essenza verso altro: se c'è una relazione, c'è l'ordine di una cosa verso l'altra⁷.

3. *Ibidem*, n. 31, p. 258.

4. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, IX, q. 2, R. Macken (ed.), *Henrici de Gandavo Quodlibet IX*, in *Opera Omnia*, XIII, Leuven University Press, Brill, Leiden 1983, p. 29.

5. *Ibidem*, p. 28.

6. *Ibidem*, pp. 27-28.

7. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, III, q. 3, J. Badius (ed.), *Quodlibeta*, I, Paris 1518 (reprint Bibliothèque S.J., Louvain 1961), ff. 52vV-53rV.

Pertanto, da una parte abbiamo il modello scotiano dove l'idea divina è il pensato di Dio e la relazione si limita a collegare e riconoscere il legame tra l'idea e l'intelletto divino; mentre dall'altra c'è il modello enriciano dove le idee sono i *respectus imitabilitatis* che donano l'essere alle essenze creaturali.

Da questo breve confronto si evince che il diverso *status* attribuito alla relazione è direttamente collegato con la dottrina delle idee: per Scoto le idee sono ciò che Dio pensa mentre la relazione è ad esse successiva e ha una propria realtà; per Enrico invece il *respectus* è un modo di essere della cosa stessa ed è la causa formale delle essenze creaturali.

Le idee divine in Giacomo d'Ascoli

Nel primo decennio del XIV secolo la dottrina di Duns Scoto trova consenso tra alcuni teologi parigini, che approfondiscono e interpretano quanto offerto dal maestro, proponendo poi una loro originale versione delle teorie scotiane. Tra questi compare Giacomo d'Ascoli, autore di un *Commento* alle *Sentenze*, oggi perduto, delle *Quaestiones Ordinariae* e di un *Quodlibet* contenente 16 questioni, e risalente al periodo del magistero all'Università di Parigi e quindi verosimilmente redatto durante la Quaresima del 1311⁸.

In questa sede non si proporrà un'analisi della teoria delle idee che emerge dai testi di Giacomo d'Ascoli, sulla quale ci sono già importanti studi⁹, ma si cercherà di mostrare il legame tra la dottri-

8. W.O. DUBA, *Continental Franciscan Quodlibeta After Scotus*, in C. SCHABEL (ed. by), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2007, pp. 569-649: 591-592.

9. G.R. SMITH, *Esse consecutive cognitum. A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas*, in R. HOFMEISTER PICH, A. SPEER (ed. by), *Contemplation and Philosophy. Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to Kent Emery*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 477-527; D. PERLER, *What are intentional objects? A controversy among early scotist*, in ID., *Ancient and medieval theories of intentionality*, Brill,

na delle idee e quella della relazione. La teoria dell'*esse ad aliud* di Ascoli è ancora un terreno inesplorato, data soprattutto l'assenza di testi editi sull'argomento¹⁰. Della relazione si parla nelle questioni 6, 7 e 8 del *Quodlibet* e di queste riserveremo particolare attenzione alla q. 6 (*Utrum omnis habitudo sit relatio*)¹¹.

Conviene però procedere con ordine e partire da un *excursus* sulla teoria delle idee. Nella q. 2 delle *Quaestiones Quodlibetales* Giacomo d'Ascoli sostiene che l'idea è la «forma exemplaris ad cuius imitationem natum est per se aliquid fieri in aliquo esse reali ab agente per intellectum»¹². Le idee quindi sono le forme stabili e immutabili

Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 203-226: 211-217; ID., *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, V. Klostermann, Frankfurt 2002, pp. 230-238; ID., *Théorie de l'intentionnalité au moyen âge*, Vrin, Paris 2003, pp. 120-128; K. MICHALSKI, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, in ID., *La philosophie au XIV^e siècle. Six Etudes*, Minerva GmbH, Frankfurt am Main 1969, pp. 37-64; Z. WŁODEK, *Le problème de l'esse obiectivum et de l'intellect chez Jacques d'Ascoli*, «*Studia mediawistyczne*» VI (1964), pp. 3-17.

10. Di Giacomo d'Ascoli sono disponibili in edizione critica le questioni 2 e 5 del *Quodlibet* e le questioni 4 e 5 delle *Quaestiones Ordinariae*. La q. 2 del *Quodlibet* e la 5 delle *Quaestiones Ordinariae* sono edita da T. YOKOYAMA, *Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum*, in L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOFF, R. HEINZMANN (hrsg. von), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, Verlag Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1967, I, pp. 31-74. La q. 5 del *Quodlibet* è stata pubblicata da L. HÖDL, *Die Seinsdifferenz des Möglichen im Quodlibet des Jakob von Ascoli OM* (Quaestio 5 – Einführung und Edition), in O. PLUTA (hrsg. von), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, B.R. Grüner Publishing Company, Amsterdam 1988, pp. 465-493. La q. 4 delle *Quaestiones Ordinariae* è edita da SMITH, *Esse consecutive cognitum*, pp. 510-527.

11. Tra gli studi su Giacomo d'Ascoli si ricordano: G. ALLINEY, *La ricezione della teoria scotiana della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)*, «*Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*» 16 (2005), pp. 339-404: 358-360; T. NOONE, *Ascoli, Wylton, and Alnwick on Scotus's Formal Distinction: Taxonomy, Refinement, and Interaction*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (ed. by), *Philosophical Debates at Paris in Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 127-149; R. PADLINA, *Matière et puissance dans la pensée de Jacques d'Ascoli*, in T. SUAREZ-NANI, A. PARAVICINI BAGLIANI (éd. par), *Materia. Nouvelles perspectives de recherche dans la pensée et la culture médiévales (XII^e-XVI^e siècles)*, SISMELE Edizioni del Galluzzo, Firenze 2017, pp. 151-171.

12. IACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 2, p. 63, ll. 4-5.

di tutte le cose. Esse sono contenute nell'intelligenza divina, sono eterne e, a loro imitazione, sono formate tutte le cose che iniziano o cessano di essere nel mondo¹³. Si tratta ancora di una definizione generale dalla quale però Giacomo trae due importanti conclusioni:

- il *respectus rationis*, cioè la relazione di imitabilità che unisce l'essenza al pensato di Dio, non è parte della definizione formale di idea, ma è ad esso concomitante poiché, argomenta Ascoli, nessun ente reale può divenire a imitazione di un *respectus* puramente razionale. In altri termini, se l'idea è l'esemplare dal quale deriva l'ente reale, il suo essere non può ridursi a un *respectus rationis* poiché è impossibile che un ente reale provenga da uno di ragione. Ne consegue poi che l'essenza divina, in quanto imitabile dalla creatura, non è per se stessa l'idea, poiché l'imitabilità indica sempre una relazione di ragione¹⁴.
- l'idea per sé considerata ha la ragione dell'oggetto conosciuto: Dio mediante l'intelletto produce tutte le cose ad imitazione delle idee, è dunque necessario che prima le conosca¹⁵.

13. *Ibidem*, p. 63, ll. 8-10: «[...] ideae sunt formae rerum stabiles atque immutabiles, quae ratione formatae non sunt ac per hoc semper aeternae semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur».

14. *Ibidem*, p. 64, ll. 35-43: «Ex ista discriptione ideae infero duo: Primum est quod nullus respectus rationis cadit formaliter in ratione ideae, sed omnes respectus huius sunt concomitantes. Quod patet, quia nullum ens reale fit ad imitationem respectus rationis. Idea est autem ad cuius imitationem natum est per se fieri aliquid in esse reali, ut patet ex praemissa discriptione. Igitur idea non includit formaliter aliquem respectum rationis. Ex isto sequitur ulterius quod essentia divina, ut imitabilis a creatura, non potest habere per se rationem ideae [...] quia imitabilitas dicit respectum rationis circa essentiam divinam».

15. *Ibidem*, p. 64, ll. 44-46: «[...] idea per se habet rationem obiecti cogniti. Et hoc patet, quia illud ad cuius imitationem agens per intellectum facit aliquid oportet quod praecognoscat ipsum».

È evidente che dalla definizione generale («quid sit idea in communi») Giacomo deduce che le idee sussistono in quanto oggetti dell'intelletto divino, come ciò che Dio pensa, e non in quanto hanno un rapporto con Dio. L'imitabilità, cioè il *respectus* di ragione che lega le idee all'intelletto di Dio, 'accompagna' l'idea divina ma non la costituisce.

Viene allora da chiedersi quale rapporto intercorra tra le idee e l'*essentia*? Come abbiamo appena visto, il teologo francescano ha escluso che l'idea sia l'essenza divina in quanto imitabile. Vediamo allora in che modo possa essere considerata:

Primariamente, in quanto precede ogni atto dell'intelletto divino: e così l'essenza divina è idea soltanto in potenza remota. Nel secondo modo l'essenza può essere considerata in quanto appresa dall'intelletto del Padre prima della produzione del Figlio e dello Spirito Santo. E così è l'idea in potenza prossima ma non <ancora> in atto, poiché mediante l'essenza divina, così compresa, il Padre non può produrre in Dio in atto qualche cosa di fattibile o producibile esternamente; ciò tuttavia è richiesto alla ragione dell'idea. Nel terzo modo può essere considerata l'essenza divina in quanto è intesa in atto dai tre suppositi e questo in modo assoluto. E così è l'idea in atto. Nel quarto modo l'essenza divina può essere intesa in quanto è comparata alla creatura mediante qualche rapporto di ragione, qualsiasi esso sia¹⁶.

L'idea divina pertanto conviene primariamente all'essenza compresa in modo assoluto e solo secondariamente alle quiddità create

16. *Ibidem*, p. 66, ll. 97-106: «[...] essentia divina potest accipi quadrupliciter: primo ut praevia omni actui intellectus divini. Et sic essentia divina est idea solum in potentia remota. Secundo modo potest accipi essentia ut est apprehensa per intellectum a Patre ante Filii productionem et Spiritus Sancti. Et sic est idea in potentia propinqua sed non in actu, quia per essentiam divinam ut sic apprehensam Pater in divinis non potest producere actu aliquod facibile sive productibile ad extra, quod tamen requiritur ad rationem ideae. Tertio potest considerari essentia divina ut actu intelligitur a tribus suppositis et hoc absolute. Et sic est idea in actu. Quarto potest accipi essentia divina ut comparatur ad creaturam mediante aliquo respectu rationis, quicumque sit iste».

conosciute¹⁷. Ciò significa che non è l'imitabilità a rendere ragione dell'idea, ma l'essenza considerata in modo assoluto dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. La produzione delle persone divine è dunque presupposta a quella delle idee. Per tale ragione, l'idea compete principalmente all'essenza divina intesa in modo assoluto non solo dal Padre, ma anche dagli altri tre suppositi¹⁸.

Pertanto, tutto ciò che Dio compie lo fa ad imitazione della sua essenza, assolutamente considerata, e solo in modo secondario a somiglianza delle creature conosciute alle quali l'*essentia dei* è collegata tramite un *respectus rationis*. È per questa ragione che il *respectus* è concomitante ma non entra nella definizione formale di idea.

Da quanto detto segue che l'idea principale è una soltanto perché appunto l'essenza è una sola, mentre in modo secondario ci saranno tante idee quanti saranno gli oggetti conosciuti¹⁹.

Abbiamo quindi appurato che l'idea divina nel suo significato proprio è la stessa essenza divina e in senso meno principale indica le quiddità create delle quali, al momento, sappiamo solo che sussistono in quanto comprese da Dio. Ma quale stato possiedono tali creature eternamente conosciute? Giacomo d'Ascoli approfondisce tale argomento nella questione 5 delle *Quaestiones Ordinariae*. Il punto fondamentale per il *Doctor Profundus* è che la creatura sin dall'eternità ebbe un'entità distinta in atto da Dio²⁰. Il Creatore, infatti, conosce la pietra

17. *Ibidem*, p. 65, ll. 67-69: «Sed discriptio ideae praemissa convenit primo et principaliter essentiae divinae absolutae intellectae, et secundario et minus principaliter convenit quidditati creatae cognitae».

18. *Ibidem*, p. 65, ll. 75-77: «Ergo ratio ideae primo et principaliter convenit essentiae divinae nude et absolute apprehensae, et hoc ut est intellecta in tribus suppositis, quia <non> ut est apprehensa solum a Patre ante productionem Verbi».

19. *Ibidem*, p. 67, ll. 117-119: «[...] idea principalis est una secundum rem et secundum rationem, ideae autem secundariae et minus principales sunt tot quot sunt obiecta cognita».

20. *Ibidem*, q. 5, p. 38, ll. 4-5: «[...] creatura ab aeterno habuit aliquam entitatem distinctam actu a Deo».

ma quest'ultima non è Dio e quindi la pietra deve essere un'entità *alia a Deo*. Ciò significa che, nonostante la semplicità e l'unicità divina, le idee sono in qualche modo distinte da Dio. Lo stato che Giacomo attribuirà ad esse riuscirà a rendere ragione della distinzione e dell'identità divina. Di questa tesi Giacomo propone due prove: la prima basata sulla diversità tra la pietra conosciuta e l'essenza di Dio e l'altra tesa a dimostrare che dal non ente (dalla pietra intesa da Dio alla quale non si attribuisce alcuna entità) non deriva l'ente (la pietra creata)²¹.

Si tratta dunque di capire che tipo di entità possiede la creatura dall'eternità e come debba essere intesa. Per spiegarlo Ascoli parte dalla distinzione tra l'ente in anima e l'ente fuori dall'anima. Tuttavia, Giacomo specifica immediatamente che tale *ens in anima* che si divide da quello extramentale non è in essa soggettivamente, come vi può essere la scienza ad esempio, ma come oggetto²². È quindi l'ente come oggetto dell'intellezione o dell'immaginazione che si distingue dall'ente che esiste realmente²³. Ora, ciò che è oggettivamente nell'anima può avere un duplice rapporto rispetto all'essere esistente esternamente: può essere, infatti, come l'idea di una casa che, prima di essere costruita è un'entità oggettiva nella mente dell'architetto, oppure può essere come un ircocervo o un concetto mentale che è incompatibile con l'esistenza extramentale²⁴. Ciò che distingue le due tipologie di *ens in anima obiective* è la relazione con la

21. IACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones Ordinariae*, q. 5, pp. 38-41.

22. *Ibidem*, p. 43, ll. 4-10: «[...] est intelligendum quod ens in plena sui divisione dividitur in ens in anima et in ens extra animam [...]. Ens autem in anima conditum contra ens extra animam non est in anima quocumque modo, quia tunc scientia esset ens in anima, cum sit subiective in anima. Sed ens in anima quod dividitur contra ens extra animam est esse in anima obiective».

23. *Ibidem*, p. 43, ll. 11-12: «Esse autem obiective in anima comprehendit non solum esse obiective in intellectu, sed etiam esse obiective in imaginatione».

24. *Ibidem*, p. 43, ll. 21-26: «Esse autem obiective in anima [...] vel est tale quod sibi non repugnat esse extra animam formaliter, sicut est forma domus, quae, licet ante sui factionem habeat esse solum obiective in mente artificis, tamen sibi non repugnat posse produci extra animam; vel est tale, cui omnino repugnat esse extra animam vel etiam in anima subiective, cuiusmodi sunt fictitia et entia rationis».

realtà perché la casa, pur essendo nella mente, può comunque essere realmente costruita ed esistere *extra animam*, mentre l'ircocervo o il cerchio quadrato non sono realizzabili e rimarranno sempre dei concetti mentali. Giacomo chiarisce che nel primo caso la divisione tra ente in anima ed ente fuori dall'anima è accidentale perché la forma della casa può esistere sia come rappresentazione nella mente dell'architetto sia nella realtà come costruzione realizzata²⁵. Nel secondo caso invece la divisione tra ente nell'anima ed ente fuori dall'anima è essenziale perché i membri della divisione sono primariamente divisi²⁶. L'ircocervo, ad esempio, può esistere solamente nell'intelletto di chi lo pensa perché è un ente fittizio in quanto in esso convivono proprietà incomponibili e incompatibili con un'esistenza extramentale. Diversamente un ente di ragione è un'intenzione semplice, non formata quindi da proprietà incompatibili e che deriva propriamente dall'attività dell'intelletto²⁷.

Da quanto detto si può dedurre che le creature eternamente furono *obiective* in Dio, proprio come la forma della casa alla quale non ripugna esistere nella realtà. La pietra quindi in quanto conosciuta si trova eternamente nell'intelletto divino, ma tale esistenza mentale è solo accidentale e non essenziale.

A questo punto il *Doctor Profundus* passa a individuare le varie tipologie di essere, ossia l'essere reale, l'essere intenzionale e l'essere di ragione²⁸. Il primo conviene alle cose in quanto esistono formal-

25. *Ibidem*, p. 43, ll. 27-28: «Si primo modo, tunc divisio entis per ens in anima et extra est divisio accidentalis et non essentialis».

26. *Ibidem*, p. 44, ll. 30-33: «Si autem secundo modo, tunc divisio entis in ens in anima et extra animam est divisio essentialis et non accidentalis, quia membra dividenda sunt primo divisa».

27. *Ibidem*, p. 44, ll. 34-39: «Ens autem isto secundo modo, [...] est in duplici differentia; quia vel est tale quod aggregat in se diversas intentiones ad invicem incomponibiles et repugnantes [...]; vel aliqua intentio una simplex non aggregata ex diversis intentionibus repugnantibus. Tale est quodlibet ens rationis».

28. *Ibidem*, p. 44, ll. 49-50: «[...] est intelligendum quod triplex est esse in universo: scilicet esse reale, esse intentionale et esse rationis».

mente nella propria natura e quindi appartiene a ciò che è singolare e non universale²⁹. L'essere intenzionale è quello che si applica alla cosa in quanto ha l'essere oggettivamente o rappresentativamente in qualche altro ente reale. E questo compete sia alle cose singolari che universali. Tale essere richiede sempre qualche entità reale sulla quale fondarsi e per tale ragione ha un essere più debole rispetto alla prima tipologia³⁰. Infine, l'essere di ragione conviene alla cosa grazie alla sola considerazione dell'intelletto, e quest'ultimo presuppone sempre uno dei due enti precedenti³¹.

Dal punto di vista della nostra indagine conviene analizzare l'essere intenzionale che è appunto quello che Giacomo attribuisce alla creatura sin dall'eternità. Come spiega chiaramente Dominik Perler, ciò che possiede un essere intenzionale è sempre dipendente da ciò che ha un'esistenza reale. In altre parole, gli oggetti intenzionali esistono nell'intelletto (che ha un'esistenza reale) come rappresentazione di una cosa extramentale, almeno nel caso della conoscenza umana. Come sottolinea Perler, la cosa intenzionale si fonda sulla cosa che esiste nella realtà, alla quale dunque è legata da relazione; diversamente la cosa reale non è legata a quella intenzionale³². Proprio questa relazione non reciproca permette di distinguere l'essere intenzionale da quello di ragione. Quest'ultimo sussiste grazie alla sola considerazione dell'intelletto, ma non si riferisce a qualcosa di reale.

Nel caso della cognizione divina invece la situazione è diversa

29. *Ibidem*, p. 44, ll. 51-52: «Esse reale est illud quod convenit rei ut existit formaliter in propria natura. Et tale esse non convenit nisi singulari».

30. *Ibidem*, p. 44, ll. 57-62: «Esse vero intentionale est illud quod convenit rei ut habet esse obiective sive repraesentative in aliquo alio ente reale. [...] ideo esse intentionale non magis appropriat sibi universale quam singulare nec e converso. Et tale esse intentionale est debilius esse reali, et ideo semper fundatur in ipso, licet obiective».

31. *Ibidem*, p. 44, ll. 63-65: «Esse vero rationis convenit rei ut habet esse conceptibiliter in sola consideratione intellectus operantis. Et tale, cum sit ens diminutum, semper praesupponit alterum duorum praecedentium».

32. PERLER, *What are intentional objects?*, p. 212.

poiché Dio prima conosce le creature e poi le produce. Pertanto, è ciò che esiste nella realtà a dipendere da ciò che possiede un essere intenzionale in Dio: la creatura, in quanto tale, implica sempre il riferimento al Creatore, cioè il suo *esse ad deum*. Seguendo quindi il ragionamento condotto fino a questo punto si può affermare che la creatura eternamente ebbe un essere intenzionale, ossia fu oggettivamente o rappresentativamente nell'essenza divina. In aggiunta ebbe anche un essere di ragione nell'intelletto divino³³. La creatura, infatti, prima di ogni atto dell'intelletto su di essa, ebbe un essere intelligibile oggettivamente nell'*essentia dei* che è dunque un essere intermedio tra quello reale e quello di ragione³⁴. La necessità di affermare l'essere intenzionale nell'essenza deriva da due considerazioni fondamentali: se la creatura avesse un essere reale non si potrebbe più affermare la creazione³⁵, ma d'altra parte non potrebbe avere neanche un essere di ragione perché la pietra aveva già un essere prima di ogni atto dell'intelletto divino³⁶. È solo dalla comparazione di tali creature ad opera dell'intelletto divino che ne deriva una relazione di ragione tra di esse e con l'essenza³⁷.

Come fa notare Perler, per Giacomo d'Ascoli l'oggetto della cognizione divina non ha né un'esistenza materiale né è una pura essenza, ma possiede un'esistenza intelligibile, proprio come aveva

33. IACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones Ordinariae*, q. 5, p. 47, ll. 129-131: «[...] creatura non habuit ab aeterno aliquod esse reale sed solum intentionale in ipsa essentia divina et esse rationis in intellectu divino».

34. *Ibidem*, pp. 47-48, ll. 140-142: «[...] creatura ante omnem actum intellectus divini circa ipsam habuit esse intelligibile obiective in essentia divina».

35. *Ibidem*, p. 47, ll. 137-138: «Igitur creatura ab aeterno non habuit aliquod esse reale, quia tale esse necessario excluderet creationem, cum sit esse simpliciter. Creatio autem est de ipso non ente simpliciter».

36. *Ibidem*, p. 48, ll. 143-144: «[...] esse rationis sequitur actum intellectus, illud autem esse praecedit actum intellectus».

37. *Ibidem*, p. 48, ll. 152-153: «[...] intellectus divinus comparando huiusmodi ad invicem constituit inter ea relationem rationis».

detto Scoto³⁸. Giacomo va però oltre specificando che la pietra sin dall'eternità ebbe un essere rappresentato nell'essenza divina e che, per tale ragione, non c'è né identità né diversità reale tra le creature e tra queste e l'essenza poiché tanto l'identità che la distinzione richiedono un fondamento reale³⁹. È per questa ragione che la pietra può essere distinta in atto, seppur intenzionalmente, da Dio.

Per riassumere quanto appena detto possiamo affermare che per il teologo ascolano la creatura, prima di essere prodotta nella realtà, era comunque un'entità distinta in atto da Dio e tale entità viene qualificata come essere intenzionale nell'essenza divina, cioè era rappresentata come oggetto. Oltre a questo, le creature ebbero anche un essere di ragione che deriva dall'atto dell'intelletto divino che considera gli oggetti presenti nell'essenza. In questo modo Giacomo salva anche la creazione perché le creature prodotte nella realtà sono ad imitazione delle idee che sussistono *objective*.

Rimane a questo punto da indagare il legame tra la creatura realmente esistente e le idee divine. Per Giacomo essa ha sempre un duplice *respectus*: uno di imitabilità nei confronti dell'essenza divina, in quanto idea principale, e l'altro a se stessa in quanto ha l'essere conosciuto, in quanto idea secondaria⁴⁰. Alla creatura corrisponde dunque in Dio una duplice idea dalla quale deriva un duplice *respectus*⁴¹. Ora, il *respectus imitabilitatis* che si fonda nella creatura nei confronti dell'es-

38. PERLER, *What are intentional objects?*, p. 211.

39. IACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones Ordinariae*, q. 5, p. 49, ll. 176-181: «Et ideo si quaeritur utrum lapis, repraesentatus in essentia divina ut repraesentatus in ipsa sit realiter idem essentiae divinae vel sit realiter distinctus, neutrum est concedendum [...]. Et ideo ut ibi habet esse, nec est realiter idem nec realiter diversum, quia tam identitas quam diversitas requirit fundamentum reale necessario».

40. ID., *Quaestiones Quodlibetales*, q. 2, p. 67, ll. 120-124: «[...] creatura iam producta in effectu est duplex respectus imitabilitatis ex natura rei: Unus respectus imitabilitatis est ad essentiam divinam quae est idea principalis. Secundus respectus imitabilitatis est ipsius creaturae productae ad se ipsam ut habet esse cognitum».

41. *Ibidem*, p. 67, ll. 126-127: «Ergo creatura habet duplicem respectum ex natura rei ad duplicem ideam».

senza è più essenziale e più reale del *respectus* fondato in quella verso se stessa in quanto conosciuta⁴². Il primo, infatti, è reale dalla parte del fondamento e dalla parte del termine; diversamente il secondo è reale dalla parte del fondamento ma non da quella del termine poiché l'essere conosciuto in quanto tale non ha un essere reale⁴³. A questi due *respectus* nelle creature ne corrispondono in Dio due di ragione. La creatura quindi dipende da Dio e ciò comporta un *respectus* ma, come specifica Giacomo nella questione 7 delle *Quaestiones Quodlibetales*, esso non appartiene al concetto quidditativo della creatura⁴⁴.

La nozione di relazione in Giacomo d'Ascoli

Nel corso dell'esposizione della dottrina delle idee di Giacomo d'Ascoli abbiamo fatto spesso ricorso alla nozione di *respectus*. Abbiamo detto infatti che il *respectus imitabilitatis* che lega le creature all'essenza in quanto imitabile accompagna sempre le idee ma non le costituisce. Abbiamo notato poi che le creature già prodotte sono legate alle idee divine da relazioni che hanno come fondamento l'essenza della cosa creata e che rendono ragione della dipendenza della creatura da Dio. Avevamo visto come la diversa dottrina delle relazioni di Enrico di Gand e Duns Scoto influisca sulla definizione delle idee. Vediamo allora come concepisce la re-

42. *Ibidem*, p. 67, ll. 129-131: «Unus tamen est essentialior creaturae alio, quia sicut essentia divina est principalior idea quam quidditas creaturarum ut habet esse cognitum».

43. *Ibidem*, p. 67, ll. 134-137: «Respectus enim creaturae ad ideam principalem est realis et ex parte fundamenti et ex parte termini; respectus autem creaturae ad ideam minus principalem, licet sit realis ex parte fundamenti, [...] non tamen est realis ex parte termini».

44. *Ibidem*, q. 7, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 31 dex., 8, f. 58rb, ll. 46-49: «[...] dependentia creature ad deum non est de conceptu quidditativo ipsius creature, sed dependentia importat respectum et [...] quod immediate et necessario sequitur omnem creaturam».

lazione Giacomo d'Ascoli. Per approfondire questo punto ci viene in aiuto la questione 6 delle *Quaestiones Quodlibetales*. In apertura della questione 6 Giacomo si mostra polemico nei confronti della teoria enriciana delle relazioni, come prova anche il riferimento a margine presente nel manoscritto Vaticano Latino 1012 (*Opinio Gandavensis*)⁴⁵. Secondo il Gandavense, ad eccezione delle categorie assolute, tutte le altre sette indicano solo una *habitus* che, considerata per sé, è solo un puro riferimento ad altro, cioè un modo di essere del fondamento⁴⁶. Contro tale opinione Giacomo argomenta che il *respectus* non è realmente identico al fondamento che è invece assoluto. Tale argomentazione, precisa il teologo, non è valida in Dio dove la relazione non aggiunge nulla al fondamento poiché qui, grazie alla perfetta identità, la relazione non differisce realmente dall'essenza, ma solo formalmente⁴⁷. Per il *Doctor Profundus* l'*esse ad aliud* ha una qualche realtà propria che non deriva dal suo fondamento o dalla considerazione dell'intelletto⁴⁸. Quest'ultima affermazione tocca un punto importante

45. Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 1012, f. 511b.

46. Per la trascrizione si è preferito utilizzare il ms. della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze seguendo la scelta di Yokoyama che lo utilizza come codice principale nell'edizione della q. 2. IACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 6, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 31 dex., 8, ff. 56vb-57ra, ll. 61-65: «Quantum ad primum articulum est solvendum quod unus doctor dicit in suo *Quodlibet* XIV quod, exceptis tribus predicamentis (scilicet substantia, quantitate et qualitate), cetera predicamenta // non dicunt nisi propriam habitudinem; que habitudo, per se accepta et considerata absque consideratione fundamenti, non est nisi respectus pure rationis [...]. Et vult dicit ille doctor quod sine illa habitudine, considerata per se sive ut caracterizata, numquam dicit rem aliquam superadditam ipsi fundamento, sed solum dicit quedam modum caracterizatum ab ipso fundamento».

47. *Ibidem*, f. 57ra, ll. 21-29: «Preterea, quecumque sunt idem realiter, ita quod unum non addet aliquam realitatem super alterum, unum predicatur de altero in abstracto per identitatem (per identitatem *add. in mg.*); sic patet in deo quia ibi relatio in deo non differt realiter ab essentia; ideo hoc est per identitatem [...] non sequitur quod essentia divina est formaliter substantia, quod propter hoc relatio sit formaliter substantia».

48. *Ibidem*, f. 57rb, ll. 3-6: «[...] relatio sive respectus secundum se, circumscripto suo fundamento, non cointelligendo ipsum, non habet esse in aliquo in-

della discussione sullo *status* ontologico delle relazioni tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. Come abbiamo accennato in apertura, per Enrico di Gand la relazione esprime solo un modo di essere della cosa che è il fondamento della relazione e quindi non ha una propria realtà, diversamente per Duns Scoto l'*esse ad aliud* è una *res relativa* che ha una propria realtà al di là del fondamento, dal quale si distingue realmente (nel caso delle relazioni categoriali) o formalmente (come nelle relazioni divine). È evidente che, almeno su questo punto della sua dottrina, Giacomo d'Ascoli si pone nella stessa scia del maestro.

Occorre specificare che il *respectus*, propriamente detto, designa il generico riferirsi ad altro e, difatti, per il teologo ascolano tutte e sette le categorie relative lo implicano in quanto indicano l'ordine di una cosa verso l'altra. Pertanto, anche al *praedicamentum* della relazione appartiene un *respectus* che tuttavia si distingue però da quello delle altre categorie non assolute. Per Giacomo, infatti, il *respectus de genere relationis* è un *intrinsicus adveniens* mentre quello delle altre sei categorie è *extrinsecus adveniens*⁴⁹. Nel primo caso, posti il fondamento e il termine a cui si riferisce ne deriva il *respectus*, così come poste due cose bianche ne deriva la somiglianza. Diversamente, nel secondo caso, è necessario l'intervento di qualcosa di estrinseco, così come posto l'attivo e il passivo non segue immediatamente il *respectus* dell'agente nei confronti della cosa passiva ma è richiesta ad esempio una certa prossimità⁵⁰. Da quanto detto è evi-

tellectu nec subiective nec obiective; et per consequens nec respectus intellectus, sine omni fundamento, non est ens rationis, immo respectus, sic intellectus, vel est totaliter nihil vel est aliquid ad se et nullo modo respectus nec realis nec rationis».

49. La distinzione tra *adveniens intrinsicus* e *extrinsecus* si può rintracciare anche in DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, d. 13, q. 1, n. 43, p. 451.

50. IACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 6, ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 31 dex., 8, f. 57va, ll. 25-31: «[...] respectus de genere relationis protanto dicitur respectus intrinsicus advenientes quia, positis extremis, necessario sequitur talis respectus; sicut positis duobus albis necessario sequitur similitudo [...]. Respectus autem impotatus per alia sex predicamenta non potuitur necessario

dente che ogni relazione è un *respectus* ma non ogni *respectus* è una relazione, poiché per quest'ultima è necessario che il riferimento provenga intrinsecamente e senza l'intervento di altro.

Conclusioni

Come influisce quindi la teoria della relazione su quella delle idee? Il *respectus* della relazione, come *adveniens intrinsecus*, consegue il fondamento e il termine e dunque per Giacomo d'Ascoli la relazione non è fondativa, come per Enrico di Gand. Per Giacomo inoltre la relazione deriva sempre da qualcosa che è già posto (fondamento e il termine), e dunque essa ha una realtà diversa da quella del fondamento. Proprio perché successiva ai termini estremi, l'*esse ad aliud* non può entrare nella definizione formale dell'idea o della creatura stessa: ecco perché il *Doctor Profundus* ammette che il *respectus imitabilitatis* che unisce l'essenza divina alle idee è concomitante ma non entra nella definizione formale dell'idea. Nel caso specifico, si tratta di una relazione di ragione che deriva da un atto comparativo dell'intelletto divino e dunque accompagna l'idea ma non la costituisce. Del resto, come argomenta il teologo ascolano, se le idee divine fossero costituite da un *respectus rationis*, poi da esse non potrebbero derivare le creature che sono dotate di un essere reale.

Pertanto, anche in Giacomo d'Ascoli la realtà riconosciuta alla relazione e la sua distinzione dal fondamento impediscono di considerare l'idea divina come il *respectus imitabilitatis* che unisce l'essenza divina a quella creaturale.

ponere ad ponendum extremorum, sed ad hoc quod ponatur talis respectus requiritur necessario aliquid extrinsecum, aliud ab utroque extremorum, sicut posito activo et passivo non sequitur respectus agentis ad passivum sed requiritur approximatio».

Ut induit rationem ideae

L'essenza divina e l'essere intelligibile:
identità (e differenza) secondo Guglielmo di Alnwick

DAVIDE RISERBATO*

Haec omnia, priusquam fierent, erant in notitia facientis. Et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna et incommutabilia¹

1. Le questioni disputate *de esse intelligibili* di Guglielmo di Alnwick²

Due codici del xiv secolo, uno del Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento di Assisi³, l'altro della Biblioteca

* Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

1. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, V, 15, I. Zycha (ed.), Tempus, Vindobonae 1894 (CSEL 28/1), p. 158; cfr. anche GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 1, in Id., *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, A. Ledoux (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze-Quaracchi 1937, p. 17.

2. Sulla vita e le opere del francescano, cfr. A. LEDOUX, *Praefatio*, in GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, pp. X-XLVI; A.G. LITTLE, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford 1892, p. 167; M. BIHL, *Alnwick (Guillaume)*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. II, 1914, p. 662; W.J. COURTENAY, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, Princeton University Press 1987, p. 153; G. ALLINEY, *È necessario amare Dio? Una questione inedita di Guglielmo di Alnwick sulla fruizione beatifica*, in G. ALLINEY, L. COVA (a cura di), *Parva Mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina*, Università degli Studi di Trieste, Trento 1993, pp. 87-111: 87, nota 2; 88-89, note 3 e 5; Id., *Time and Soul in Fourteenth-Century Theology. Three Questions of William of Alnwick on the Existence, the Ontological Status and the Unity of Time*, Olschki, Firenze 2002, pp. XI-XIII; P. PORRO, *Guglielmo di Alnwick*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Bompiani, Milano 2006, pp. 5065-5066; S.F. BROWN, *William of Alnwick (ca. 1275-1333)*, in S.F. BROWN, J.C. FLORES (ed. by) *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, The Scarecrow Press, Lanham – Toronto – Plymouth 2007, pp. 297-298; S.D. DUMONT, *William of Alnwick*, in J.J.E. GRACIA, T.B. NOONE (ed. by), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, pp. 676-677.

3. Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, ms. 166.

Vaticana⁴, ci hanno tramandato sei questioni disputate *de esse intelligibili* di Guglielmo di Alnwick († 1333), edite, insieme al suo *Quodlibet*, a cura del P. Athanasius Ledoux per i tipi del Collegio di S. Bonaventura a Quaracchi nel 1937, nel tomo X della collana *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi*⁵.

In tali questioni, lo scopo ultimo della riflessione del maestro inglese consiste nel determinare lo statuto ontologico delle idee divine, dimostrando la tesi secondo cui l'essere intelligibile eterno che compete alla creatura in virtù dell'essenza divina (*esse intelligibile ab aeterno*) – come pure il suo essere conosciuto (*esse cognitum* o *intellectum*), dal quale tuttavia sembrerebbe distinguersi formalmente⁶ –, non sia causato o prodotto⁷. Il processo argomentativo

4. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1012.

5. GUILLELMUS DE ALNWK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, pp. 1-175.

6. Per quanto non sia possibile individuare un passaggio preciso in cui Guglielmo espliciti la natura della distinzione tra *esse intelligibile* ed *esse cognitum* (o *intellectum*), si può evincere dai testi che non si tratti di una differenza puramente terminologica: il primo infatti sembra esprimere una potenzialità di ordine conoscitivo, il secondo invece un'attualità. Ma tra essi non sussisterebbe alcun rapporto di anteriorità o posteriorità, né cronologica, né di natura; cfr. *ibidem*, p. 30: «Illud cuius potentia non distat prioritatem naturae ab actu est ipsum necesse esse; sed esse intelligibile aeternum creaturae non distat secundum naturam a suo esse intellecto, quia simul natura creatura est intelligibilis ab aeterno a Deo et intellecta actualiter ab ipso; igitur esse intelligibile creaturae est ipsum necesse esse».

7. Cfr. *ibidem*, q. 6, p. 162: «esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno ab essentia divina repraesentante, et esse intellectum, sive esse cognitum, quod creatura habuit ab aeterno ab intellectione divina, non est productum nec in esse subiectivo, nec in esse obiectivo». Per quanto riguarda la distinzione *esse subiectivum/obiectivum*, cfr. K. MICHALSKI, *Les sources du criticisme et du scepticisme dans la philosophie du XIV^e siècle*, in Id., *La philosophie au XIV^e siècle. Six Études*, Minerva GmbH, Frankfurt-am-Main 1969, pp. 37-64, in particolare 47-64; A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomiste, scotiste, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden – New York 1993, pp. 91-167. Sull'origine della distinzione, cfr. M. FORLIVESI, *La distinction entre concept formel et concept objectif: Suarez, Pasqualigo, Mastri*, «Les Études philosophiques» 60/1 (2002), pp. 3-30: 3-14. Sulla questione relativa alla non-producibilità, cfr. D. RISERBATO, *Lo statuto ontologico dell'idea e la critica di William Alnwick all'esemplarismo nelle Questioni disputate de esse intelligibili (quaestio IV)*, di prossima pubblicazione in «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» (2018).

mediante il quale perviene a tale determinazione risulta abbastanza lineare⁸; egli stesso lo ricostruisce con lucidità, ormai giunto al termine dell'indagine:

se infatti l'essere intelligibile che compete alla creatura dall'eternità fosse prodotto da Dio, il suo principio produttivo in Dio dovrebbe essere o l'essenza divina – e ciò è escluso nella quarta questione –, oppure l'intelletto divino – e ciò è escluso nella quinta –, oppure la volontà divina, il che però non può darsi, giacché tutte le realtà distinte da Dio, secondo la loro natura propria, sono state prima conosciute e poi volute. Poiché, dunque, non è possibile immaginare altri principi di produzione in Dio, ne consegue che in nessun modo l'essere intelligibile e l'essere conosciuto, che competono alla creatura dall'eternità, siano prodotti. Questa affermazione è perfettamente ragionevole, infatti: l'essere intelligibile, che compete alla creatura dall'eternità, o coincide realmente con Dio o non vi coincide. Se vi coincide – come è stato dimostrato nelle questioni prima e seconda –, dato che ciò che è identico all'increato deve essere increato e non prodotto, ne consegue che questo essere della creatura, cioè l'essere intelligibile, non sia prodotto. Se invece non coincide con Dio, ne consegue che qualche entità positiva di prima intenzione, che non esiste in virtù di un atto dell'intelletto comparativo, prodotta, e che non coincide con Dio, sia coeterna a Dio. Affermazione questa che non ritengo assennata, né consona alla fede cattolica⁹.

8. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 6, p. 145: «ista quaestio fuit primo quaesita et disputata, propter cuius declarationem fuerunt quaestiones quinque praecedentes definitae et determinatae, in quibus explicantur istius quaestionis difficultates».

9. *Ibidem*, p. 162: «si enim esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno esset productum a Deo, aut igitur principium eius productivum in Deo esset essentia divina, quod est improbatum in quarta quaestione, aut intellectus divinus, quod est improbatum in quinta quaestione, aut voluntas divina, quod non contingit, quia omnia alia a Deo prius erant a Deo intellecta quam volita, secundum naturas suas. Cum igitur non possint imaginari plura principia productiva in Deo, sequitur quod nullo modo esse intelligibile et intellectum, conveniens creaturae ab aeterno, sit productum. Hoc etiam dicere satis est rationabile, nam esse intelligibile, conveniens creaturae ab aeterno, aut est realiter Deus aut non. Si sic, sicut probatum est in prima et secunda quaestione, cum illud quod est idem increato sit increatum et non productum, sequitur quod tale esse creaturae, scilicet intelli-

Troviamo così riassunto il senso dell'intero percorso, articolato nei termini di un'indagine su natura e origine dell'essere *intelligibile*, secondo una retrospettiva che, a partire dall'esito raggiunto nelle questioni quinta e sesta, in un serrato confronto con Duns Scoto¹⁰, abbraccia tutte le precedenti.

Nelle prossime pagine l'obiettivo della mia riflessione non avrà la pretesa di accostare l'intero *corpus* delle sei questioni disputate, né potrà di conseguenza seguire in dettaglio l'argomentazione relativa alla non-producibilità dell'essere intelligibile, ma si occuperà piuttosto di definirne la nozione secondo il pensiero di Guglielmo di Alnwick. A questo scopo, ritengo sufficiente l'analisi delle prime due questioni (e in particolare della seconda), che rappresentano il fondamento teoretico dell'intera successiva argomentazione.

2. L'identità tra l'essere rappresentato e la forma rappresentativa (q. 1)

La prima *quaestio* solleva l'interrogativo «se l'essere rappresentato dell'oggetto rappresentato coincida realmente con la forma rappresentante; e – che è lo stesso – se l'essere conosciuto dell'oggetto conosciuto coincida realmente con l'atto di conoscere»¹¹. Essa non solo costituisce una premessa indispensabile, da un punto di vista generale,

bile, non sit productum. Si autem non sit Deus, sequitur quod aliquid positivum primae intentionis, quod non est per actum intellectus comparativum, fabricatum et quod non est Deus, sit coaeternum Deo, quod nec reputo sane dictum, nec fidei catholicae consonum».

10. Per la critica e il confronto con Duns Scoto, cfr. *ibidem*, q. 2, pp. 39-44; q. 5, pp. 123-136; q. 6, pp. 145-161. Su Duns Scoto, si veda inoltre il contributo di E. Dezza nel presente volume.

11. *Ibidem*, q. 1, p. 1: «Circa esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno, quaeritur primo in generali utrum esse repraesentatum obiecti repraesentati sit idem realiter cum forma repraesentante, et est idem, utrum esse cognitum obiecti cogniti sit idem realiter cum actu cognoscendi».

per lo sviluppo delle questioni 3-6, ma è anche il presupposto fondamentale per la determinazione della seconda *quaestio*, cui essa farà esplicito riferimento¹².

Sono qui presentati, almeno in forma embrionale, quasi tutti i principali elementi della discussione. Punto di avvio dell'intero percorso è cioè l'esame dell'identità tra forma rappresentante o rappresentativa (*forma repraesentans*) e l'essere rappresentato (*esse repraesentatum*) dell'oggetto rappresentato e, parallelamente, l'identità tra conoscenza (*cognitio*) e l'essere conosciuto (*esse cognitum*) dell'oggetto conosciuto. Ci troviamo dunque in un contesto ontologico altro da quello dell'essere proprio di una realtà esistente *in effectum* (*esse subiectivum*), nel regno cioè dell'essere oggettivo (*esse obiectivum*)¹³.

In particolare, già in questa prima questione, Alnwick obietta alla posizione di Giacomo di Ascoli¹⁴, il quale, rifiutando di ammettere un'identità tra forma rappresentante ed essere rappresentato (e di conseguenza tra specie intelligibile ed essere intelligibile dell'oggetto), sarà condotto a negare per ciò stesso che l'essere intelligibile eterno della creatura coincida realmente con l'essenza di

12. Cfr. per esempio, *ibidem*, q. 2, pp. 39 e 44.

13. L'essere soggettivo (*esse subiectivum*), che non deve venir confuso con l'essere intelligibile soggettivo (*esse intelligibile subiectivum* o *subiective*), è l'essere *simpliciter* di una realtà, il suo essere sostanziale. Si contrappone all'essere oggettivo (*esse obiectivum*), che è l'essere di una realtà in quanto conosciuta o rappresentata (*esse cognitum/intellectum/repraesentatum*), oppure in quanto conoscibile (*esse intelligibile*), che può a sua volta essere posseduto *subiective* o *obiective* (cfr. *ibidem*, q. 2, p. 45). Sulla congruenza tra *esse repraesentatum*, *intellectum/intelligibile* e *obiectivum*, cfr. per esempio *ibidem*, q. 4, p. 108: «habens esse repraesentatum et intelligibile in aliquo sive obiectivum [...]».

14. Sul francescano Giacomo di Ascoli, *doctor profundus*, cfr. L. HÖDL, *Die Seinsdifferenz des Möglichen im Quodlibet des Jakob von Ascoli OF (Quaestio 5 – Einführung und Edition)*, in O. PLUTA (ed.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, B.R. Grüner, Amsterdam 1988, pp. 465-494; P. VIAN, *Giacomo da Ascoli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2000, vol. 54, pp. 199-201. Su Giacomo di Ascoli, si veda inoltre il contributo di M. Fedeli nel presente volume.

Dio¹⁵. In riferimento a tale opinione, sulla base di questa presunta distinzione, si domanda Guglielmo: quale tipo di sussistenza ontologica potrà allora essere attribuita alla creatura in quanto conosciuta (o rappresentata) da Dio e, ancor più radicalmente, alle stesse idee divine¹⁶?

All'interrogativo – ci avverte Alnwick – chi ammette tale distinzione risponde che esiste un triplice essere: l'essere reale, l'essere intenzionale e quello di ragione. È esattamente l'opinione che troviamo sostenuta da Giacomo di Ascoli¹⁷, e così riassunta da Guglielmo:

L'essere reale è quello che compete alla cosa quanto alla sua esistenza formale nella sua natura propria, e tale essere compete soltanto al singolare o a ciò che ha l'essere nel singolare, perché soltanto il singolare esiste nella sua natura propria per sé e formalmente. Gli universali, al contrario, non esistono se non nella misura in cui hanno l'essere nei singolari [...]. L'essere intenzionale, invece, è quello che compete alla cosa in quanto possiede l'essere in modo rappresentativo, cioè l'essere rappresentato in un altro ente reale. E poiché l'essere rappresentato oggettivamente in un altro compete indifferentemente tanto all'universale quanto al singolare, l'essere intenzionale compete tanto all'uni-

15. Cfr. GUILLELMUS ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 1, pp. 3-4: «dicunt aliqui moderni quod esse repraesentatum alicuius obiecti significat entitatem distinctam a repraesentante, et esse cognitum alicuius obiecti importat entitatem distinctam a cognitione; secundum quod esse repraesentatum per essentiam divinam et esse cognitum ab intellectu divino cognoscente, creatura cognita ab aeterno habuit aliquod esse sive entitatem actu distinctam a Deo praeter operationem intellectus»; cfr. IACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, a. 1, in T. YOKOYAMA, *Zwei Quaestionen des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum*, in L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOFF, R. HEINZMANN (hrsg. von), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, 2 voll., Schöningh, München-Paderborn-Wien 1967, I, pp. 31-74: 38: «creatura ab aeterno habuit aliquam entitatem distinctam actu a Deo». Cfr. D. PERLER, *Théorie de l'intentionnalité au Moyen Âge*, Vrin, Paris 2003, pp. 120-128.

16. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 1, p. 6: «Sed quale est istud esse et qualis est ista distinctio esse repraesentati et esse cogniti a repraesentante et cognitione?».

17. Cfr. IACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, a. 2, pp. 44-45.

versale quanto al singolare. Perciò, l'essere intelligibile non appropriata a sé l'essere universale più che [quello] singolare, o viceversa. E tale essere intenzionale è più debole dell'essere reale, e per questo vi si fonda sempre, anche se in modo oggettivo. L'essere di ragione, infine, compete alla cosa in quanto essa ha un essere concepito nella sola operazione dell'intelletto agente e, in quanto essere diminuito, esso presuppone sempre uno dei due precedenti¹⁸.

Alla creatura rappresentata eternamente dall'essenza divina, che ne è la forma rappresentante, andrebbe dunque attribuito un essere rappresentato riduttivamente inteso come essere intenzionale proprio di una rappresentazione formale che precede qualunque atto di conoscenza¹⁹. Tale essere intenzionale – riferisce ancora Guglielmo –, né reale né di ragione, è un essere medio tra i due²⁰. Ridotto a mero essere intenzionale e privato di consistenza reale, nonostante questa competa invece all'oggetto reale di cui si ha appunto rappresentazione formale, un oggetto rappresentato – poniamo – dalla forma

18. Cfr. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 1, pp. 6-7: «Esse reale est illud quod convenit rei ut existit formaliter et in natura propria et tale esse non convenit nisi singulari vel ei quod habet esse in singulari, quia solum singulare existit in natura propria per se et primo; universalia autem non existunt nisi ut habent esse in singularibus [...]. Esse vero intentionale est illud quod convenit rei ut habet esse repraesentative sive esse repraesentatum in aliquo alio ente reali, et quia repraesentari in aliquo alio obiective indifferenter convenit tam universali quam singulari, ideo esse intelligibile non magis appropriat sibi esse universale quam singulare nec e converso, et tale esse intentionale est debilius esse reali et ideo semper fundatur in ipso licet obiective. Esse vero rationis convenit rei ut habet esse conceptus in sola consideratione intellectus operantis et tale, cum sit esse deminutum, semper presupponit alterum duorum praecedentium».

19. *Ibidem*, p. 5: «Esse autem repraesentatum non est per actum intellectus sive rationis, immo praecedit actum intellectionis». Questa prerogativa dell'anteriorità rispetto all'intellectione è comunque fortemente difesa dallo stesso Guglielmo, cfr. *ibidem*, q. 5, pp. 123-128; 136-137.

20. *Ibidem*, q. 1, p. 7: «istud esse intentionale est medium, ut dicunt, inter esse reale et esse rationis».

rappresentativa che è la stessa essenza di Dio, altro non sarebbe che l'idea divina, considerata come un'entità né reale né di ragione.

Alnwick obietta a questa opinione e alle relative argomentazioni («non videtur mihi quod ista sint vera [...]»²¹). Egli infatti sviluppa una serie di ragioni in base alle quali ritiene impossibile affermare che l'essere rappresentato e l'essere conosciuto di un oggetto implicano un'entità distinta rispettivamente dalla specie (o forma) rappresentante e dalla conoscenza²². Se ne può sintetizzare in questi termini il senso complessivo, concentrandosi in particolare sul primo argomento: ammettere che l'essere rappresentato sia un'entità positiva, ontologicamente consistente, e indipendente dall'attività conoscitiva dell'intelletto – come a giusto titolo anche l'avversario riconosce – ma allo stesso tempo negare la sua reale identità con la forma rappresentativa, equivarrebbe ad affermarne già l'esistenza sul piano del reale (*in effectum*). Ora, l'affermazione della sua realtà negli effetti implicherebbe il possesso da parte dell'oggetto di un essere soggettivo (*esse subiectivum*)²³ che, in base alle premesse, sarà diverso da quello della forma rappresentante. A questo punto, saremmo costretti a riconoscere che l'oggetto che possiede l'essere rappresentato eterno in virtù dell'essenza divina sia dotato di un essere soggettivo eterno e, dunque, che la creatura rappresentata sarebbe coeterna all'essenza divina non soltanto secondo l'essere intelligibile, oggettivo, ma anche dal punto di vista della sua esistenza reale²⁴.

L'argomento di Guglielmo si radica qui nella negazione dell'attribuzione all'essere rappresentato di un'entità media tra l'essere reale e quello di ragione: «absolute loquendo nulla est realitas media»²⁵,

21. *Ibidem*, p. 8.

22. Cfr. *ibidem*, pp. 8-15.

23. Cfr. *supra*, nota 13.

24. Cfr. *ibidem*, pp. 8-9; cfr. inoltre, pp. 11-12.

25. *Ibidem*, p. 20. Con questa avvertenza, cfr. *ibidem*, p. 21: «Est autem hic advertendum quod licet esse repraesentatum non sit absolute esse medium inter

poiché il maestro francescano ammette entità che siano soltanto di prima o seconda intenzione sulla base della distinzione *ens in anima/extra animam*²⁶. Egli tuttavia non si limita a questa precisazione, e per quanto riconosca in fondo che l'essere rappresentato, in quanto oggettivo, sia «ridotto» (*esse deminutum*²⁷) rispetto all'essere soggettivo dell'oggetto rappresentato²⁸, non è tuttavia disposto a riconoscere che esso non sia reale²⁹ e realmente identico all'essere della forma rappresentante³⁰. La precisazione è fondamentale, perché così

esse reale et rationis, tamen respectu obiecti repraesentati est esse medium inter esse reale istius obiecti et esse rationis [...]; licet absolute esse repraesentatum sit esse primae intentionis aut secundae, respectu tamen huius obiecti nec est esse primae nec secundae, quia non habet iudicari intentio prima nec secunda respectu istius obiecti sed in se secundum propriam naturam».

26. Cfr. *ibidem*. Sulla distinzione *ens in anima/extra animam*, si veda: IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, n. 9, C. Balić et alii (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, p. 285: «prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et ens in anima; et illud 'extra animam' potest distingui in actum et potentiam (essentiae et existentiae), et quodcumque istorum 'esse extra animam' potest habere esse in anima, et illud esse 'in anima' aliud est ab omni esse extra animam».

27. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, nn. 33-36; 44-46, pp. 284-285; 288-289; ID., *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, I, d. 36, nn. 26-27; 30, C. Balić et alii (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, pp. 468-469; 470-471.

28. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 1, p. 19: «lapis ut in esse cognito est lapis secundum quid»; *ibidem*, p. 20: «cum lapis accipitur in se et comparatur ad esse in cognitione est lapis simpliciter; alioquin non diminueret ab eo, quia non diminuit a diminuto esse sed ab esse simpliciter lapidis».

29. La realtà che compete all'essere rappresentato/intelligibile gli proviene unicamente in ragione della sua identità con la forma/essenza divina e non è assimilabile alla realtà propria dell'essere soggettivo di una creatura esistente negli effetti; occorre leggere in questo senso quanto egli afferma all'inizio della seconda questione, cfr. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 2, p. 44: «illud esse repraesentatum creaturae non est reale, quia tunc creatura fuisset ab aeterno secundum esse reale».

30. A questo proposito si veda la critica che Guglielmo rivolge a Duns Scoto; cfr. *ibidem*, pp. 39-44. In particolare, cfr. *ibidem*, pp. 39-40: «cum enim dicit quod esse intelligibile creaturae ab aeterno est esse secundum quid, si intelligat quod

risulta evidente [che] non ogni essere oggettivo nell'anima è un essere di ragione, perché non [lo è] l'essere nell'anima per conoscenza diretta e nemmeno l'essere nell'anima in virtù di potenze apprensive diverse dall'intelletto, come essere nell'immaginazione, perché tale essere non è in virtù di una operazione dell'intelletto comparante. Risulta altresì evidente che, se dall'eternità la creatura possedesse un essere rappresentato, così che dall'eternità l'essere rappresentato sia un essere ridotto della creatura, [essa] non avrebbe tuttavia un'entità propria dall'eternità, né in assoluto né in senso relativo, perché l'essere rappresentato non è un'entità propria diversa dall'entità della forma rappresentante, come è già stato dimostrato³¹

Rileviamo qui due importanti indicazioni: da un lato, sostenere che un essere oggettivo non possa immediatamente ricondursi a quello di ragione, equivale a individuare una differenza tra *esse intelligibile* ed *esse intellectum* (o *cognitum*). Se il secondo è il risultato di un'operazione intellettuale, di ragione, il primo la precede sempre e ne è indipendente (*praeter operationem intellectus*³²). Dall'altro lato, l'essere rappresentato eterno, anche eventualmente considerato come *deminutum*, non implica in ogni caso una differenza ontologica rispetto

sit esse ipsius creaturae, concedo, quia convenit creaturae antequam habeat esse simpliciter. Si autem intelligat quod omnino est esse secundum quid, ita quod non est esse simpliciter Dei nec intellectionis divinae nisi per reductionem, hoc nego; quomodocumque enim esse intelligibile creaturae ab aeterno reducat ad intellectionem divinam, quaero an esse intelligibile creaturae ab aeterno sit idem realiter cum Deo an non: ista enim plane contradicunt et ideo non est medium».

31. *Ibidem*, p. 21: «Ex quo patet non omne esse in anima obiective est esse rationis, quia non esse in anima cognitione directa nec etiam esse in anima respectu aliarum potentiarum apprehensivarum ab intellectu, ut esse in imaginatione, quia huiusmodi esse non est per operationem intellectus comparantis. Patet etiam quod si creatura ab aeterno habuit esse repraesentatum ita quod ab aeterno esse repraesentatum sit esse deminutum creaturae, non tamen ab aeterno habuit entitatem sibi propriam nec simpliciter nec secundum quid, quia esse repraesentatum non est entitas propria alia ab entitate formae repraesentantis ut preostensum est».

32. *Ibidem*, p. 4.

alla forma rappresentativa. Guglielmo sembrerebbe dunque interpretare la “riduzione” che caratterizza questo essere in riferimento all’essere sostanziale (*subiectivum*) della stessa realtà rappresentata, e non certamente in relazione alla forma rappresentativa con la quale invece coincide e da cui mutua la propria consistenza reale.

Così, dopo aver argomentato in opposizione all’opinione di Giacomo d’Ascoli, Guglielmo ribadisce l’identità reale tra l’essere rappresentato e la rispettiva forma:

l’essere rappresentato di un oggetto non è una realtà distinta dalla forma rappresentante, come l’essere rappresentato di Cesare mediante la statua che [lo] rappresenta non differisce dalla statua, se non quanto al modo di significare³³.

A questo punto, una volta stabilito che l’essere rappresentato non sia distinto dalla forma rappresentante, si sarà anche implicitamente determinato il presupposto teoretico su cui fondare la risposta al secondo interrogativo: se cioè l’essere intelligibile eterno della creatura sia o non sia distinto dall’essenza di Dio, dal momento che l’essere intelligibile è un essere rappresentato e nella misura in cui la forma

33. *Ibidem*, p. 15: «esse repraesentatum alicuius obiecti non est res distincta a forma repraesentante, sicut esse repraesentatum Cesaris [sic!] per statuam repraesentantem non differt a statua repraesentante nisi in modo significandi». Sull’esempio della *statua Caesaris*, cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un, n. 45, pp. 288-289: «si Caesar esset annihilatus et tamen esset statua Caesaris, Caesar esset repraesentatus per statuam. Istud ‘esse repraesentatum’ est alterius rationis ab omni esse simpliciter (sive essentiae sive existentiae), nec est esse diminutum Caesaris, quasi aliquid Caesaris habeat hoc esse et aliquid non». Nota il Ledoux: «interpretatio Scoti valde differt ab illa quam praebet Alnwick: secundum Subtilem, esse repraesentatum Caesaris est esse absolutum, etsi diminutum [sic!], et non mera denominatio, ut dicit eius discipulus» (GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, p. 15). Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, n. 45, pp. 288-289. Affermare che la differenza comportata dalla *deminutio* risiede a un livello di significazione («nisi in modo significandi») equivale in effetti a sostenere che Cesare è rappresentato dalla statua, forma rappresentante, per denominazione estrinseca; cfr. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. I, pp. 24-25.

rappresentativa è la forma intelligibile con la quale esso coincide³⁴. Ma alla soluzione di tale quesito è comunque ampiamente dedicata la seconda questione, ricca di importanti precisazioni, che prenderemo ora in esame nelle sue linee teoretiche portanti.

3. L'identità tra l'essere intelligibile eterno della creatura e l'essenza divina (q. 2)

La seconda questione, come già sottolineato, rappresenta una specifica applicazione dei risultati più generali precedentemente conseguiti³⁵. Il raccordo tra le due è segnalato da Guglielmo con un esplicito riferimento all'opinione già confutata:

Coloro la cui opinione ho esposto nella questione precedente, a questo proposito affermano che l'essere intelligibile che compete alla creatura dall'eternità non coincide con l'essere di Dio e include una entità propria, indipendentemente da ogni operazione dell'intelletto, diversa dall'entità di Dio³⁶.

Ora, per quanto l'editore Athanasius Ledoux si premuri di informarci – e sorprendentemente! – che la tesi dell'identità non sia negata da Giacomo di Ascoli, ma, probabilmente, dal solo Enrico di Harclay³⁷, è piuttosto vero il contrario, trattandosi in effetti di

34. *Ibidem*, p. 10: «esse intelligibile obiecti quod est suum esse repraesentatum»; *ibidem*: «esse intelligibile obiecti est idem realiter cum specie intelligibili repraesentante sive cum cognitione; esse autem repraesentatum per speciem sive per cognitionem si ponatur est esse intelligibile obiecti et non eius esse subiectivum».

35. *Ibidem*, p. 29: «Secundo quaeritur utrum esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno sit idem realiter cum Deo».

36. *Ibidem*, p. 30: «Hic dicunt illi, quorum opinionem recitavi in priori quaestione, quod esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno est aliud ab esse Dei et includit entitatem propriam aliam, praeter omnem operationem intellectus, ab entitate Dei».

37. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, p. 29, n. 1: «Thesis sic expressa non est negata a Iacobo de Ascoli, nec a Scotistis; de solo

nient'altro che dell'opinione che abbiamo già incontrato³⁸. A ciò si aggiunga che l'autore della questione *De Ideis*, al quale Guglielmo – sempre secondo il Ledoux – farebbe riferimento, non è affatto il maestro di Harclay, bensì Tommaso di Wylton³⁹.

Henrico de Harclay forte hoc dici posset; in sua enim quaestione *De Ideis* [...] sic proponit sententiam suam: "Dico ergo ad quaestionem quod non video qui voluerit sustinere dicta Augustini, Dyonisii, Senecae (?) et aliorum sanctorum de ideis quin oporteat concedere quod ideae sunt formaliter et realiter in mente divina [...]. Ergo oportet dicere quod istae ideae habent entitatem aliquam in se praeter quam in cognosci" [...] (Cod. Vat. Borgh. 171, f. 35v)».

38. La tesi contro cui si scontra qui Guglielmo è infatti ancora la stessa che era stata confutata, in termini più generali, nella prima questione. Cfr. IACOBUS DE AESCULO, *Quaestiones ordinariae*, q. 1, a. 1, pp. 38-41: «licet ibi sint diversae opiniones valde sollemnes, tamen ad praesens dico quod creatura ab aeterno habuit aliquam entitatem distinctam actu a Deo. [...]. Quod autem ista entitas fuerit alia a Deo probatur sic: Illud quod est formaliter limitatum impossibile est quod sit idem cum eo quod est formaliter illimitatum, quia tunc illimitatum esset limitatum et e converso. Sed lapis ab aeterno cognitus est formaliter limitatus, quia est formaliter lapis; Deus autem est formaliter illimitatus. Ergo impossibile est quod entitas lapidis ab aeterno cogniti sit idem cum entitate divina».

39. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, p. 30, n. 1: «In suis *Determinationibus*, G. Alnwick tribuit hanc opinionem Henrico de Harclay: "Sed non obstantibus rationibus Philosophi et Commentatoris sui praedictis, dixit quidam valens (in marg.: opinio Cancellarii Oxoniensis), respondendo et sustinendo quod Deus intelligit alia a se per alia et quod intelligit res per res et non per essentiam suam, [...] ita quod habet opinionem quod essentia divina non est principium immediatum cognoscendi res extra, sed esse cognitum in intelligentia divina". (Cod. Vat. Palat. lat. 1805, f. 28r)». Tuttavia, come ha dimostrato Armand Maurer, la nota marginale del manoscritto è in realtà causa di un'attribuzione erronea, cfr. A. MAURER, *Henry of Harclay's Questions on the Divine Ideas*, «*Mediaeval Studies*» 23 (1961), pp. 163-193: 163-165. Per la tesi realmente sostenuta da Enrico di Harclay sulle idee divine, cfr. HENRICUS DE HARCLAY, *Quaestiones Ordinariae*, q. 2, in ID., *Ordinary Questions*, 2 voll., M.G. Henninger (ed.), Oxford University Press, New York 2008, I, pp. 78-131; q. 15, II, pp. 682-689). Mark Henninger conferma l'erronea attribuzione rilevata dal Maurer, cfr. M.G. HENNINGER, *Introduction*, in *ibidem*, I, p. XXXII, nota 67: «Maurer argued correctly [...] that a marginal reference in MS Vat. Pal. Lat. 1805, fol. 28r, of William of Alnwick's *Determinations*, III, is erroneous in attributing a position on divine ideas to Harclay». La tesi erroneamente attribuita ad Harclay è invece sostenuta da Thomas de Wylton, vero autore della *Quaestio de ideis*; cfr. THOMAS DE WYLTON, *Quaestio de ideis*. [Vat Borgh. 171], G. Cannizzo (ed.), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1992, pp. 83-85.

Di là dalla *querelle* in ordine all'attribuzione di questa opinione – problema certo di non poco interesse per la storia delle idee –, importa qui procedere con l'indagine tematica della seconda questione per arricchire di ulteriori determinazioni la nozione di essere intelligibile. Guglielmo la istruisce mediante l'esposizione di un unico argomento contrario, secondo cui, se l'essere intelligibile della creatura coincidesse realmente con Dio, tutti gli intelligibili – ma si potrebbe dire: tutte le idee –, si ricondurrebbero all'unità, con la presunta conseguenza di una confusione di ordine gnoseologico in seno allo stesso intelletto divino: «aurum esset lapis ab aeterno»⁴⁰.

La soluzione della questione è variamente articolata: dopo aver recensito, non senza alcune ripetizioni, l'opinione dell'avversario, Guglielmo ne esplicita le ragioni a favore⁴¹, di cui però mostra ordinatamente le incongruenze⁴². Soltanto a questo punto espone la propria posizione⁴³ alla quale opporrà egli stesso alcune obiezioni come ulteriore occasione di approfondimento⁴⁴.

40. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 2, p. 29. È peraltro interessante osservare già qui la risposta che Alnwick fornirà a conclusione della questione, cfr. *ibidem*, pp. 63-64: «nego consequentiam, quia antecedens est verum, ut patet ex dictis, et consequens falsum, quia sic aurum esset lapis et quidlibet esset quodlibet. Ad probationem consequentiae, cum arguitur quod si esse intelligibile creaturae esset idem cum Deo, idem esset intelligibile omnium creaturarum, concedo, sicut essentia divina est una per quam formaliter habent esse intelligibile ab aeterno: eodem enim creatura est intelligibilis per quod intelligitur; sed creatura intelligitur a Deo per essentiam divinam; igitur per eam habet esse intelligibile ab aeterno, et ideo sicut essentia divina est una, sic omnium intelligibilium est unum esse intelligibile aeternum; et cum arguitur: quorum est idem esse intelligibile illa sunt unum intelligibile, dico quod verum est: quorum est idem esse intelligibile formaliter et intrinsece, ista sunt unum intelligibile; sic autem non contingit in proposito ut patet multipliciter ex praedictis».

41. Cfr. *ibidem*, pp. 32-34.

42. Cfr. *ibidem*, pp. 35-39.

43. Cfr. *ibidem*, pp. 44-47; 53-57.

44. Cfr. *ibidem*, pp. 47-53.

3.1. Giacomo di Ascoli: la distinzione intenzionale tra forma ed essere intelligibile

La non-identità tra essere intelligibile di un oggetto e l'essenza divina, sua forma intelligibile, sembrerebbe fondarsi – come abbiamo già avuto occasione di rilevare⁴⁵ – sull'implicazione del possesso di un'entità propria e distinta da parte dell'oggetto intelligibile, mutuata indipendentemente da ogni operazione dell'intelletto divino⁴⁶. Ma di quale entità si tratterebbe?

Ora, secondo Giacomo, è possibile distinguere una duplice modalità secondo la quale intendere il possesso dell'essere intelligibile da parte di un oggetto: in un caso, è intelligibile, o è dotato di essere intelligibile, ciò che è immediatamente tale in virtù della propria entità o essenza; e si tratterebbe dell'*esse intelligibile subiectivum*, perché posseduto dall'oggetto intelligibile in modo soggettivo (*subiective*)⁴⁷. Nell'altro caso, si può invece definire intelligibile ciò che è tale non direttamente, ma secondo una somiglianza che può essere di tre tipi: a) quella propria di una forma che non è causata da un oggetto ma ne è la causa; ed essa non è altro che l'idea divina, la quale coincide con l'essenza di Dio. La conoscenza fondata su questa prima somiglianza è propria soltanto dell'intelletto divino nella misura in cui un oggetto gli si presenta in virtù dell'essenza divina, forma rappresentante e intelligibile dell'oggetto⁴⁸. b) Una seconda è invece causata dall'oggetto stesso: è il caso della specie intelligibile presente nell'intelletto umano⁴⁹. c) La terza, infine, è quella che non è causa dell'oggetto

45. Cfr. *ibidem*, q. 1, pp. 3-4.

46. *Ibidem*, q. 2, p. 30: «esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno est aliud ab esse Dei et includit entitatem propriam aliam, prater omnem operationem intellectus, ab entitate Dei».

47. Cfr. *ibidem*, pp. 30-31.

48. Cfr. *ibidem*, p. 31.

49. Cfr. *ibidem*, pp. 31-32.

e nemmeno ne è causata, ma è piuttosto causata direttamente da Dio. Quest'ultima somiglianza è esemplificata dalla specie intelligibile presente nell'intelletto angelico che non dipende da una percezione nell'ordine dei sensi⁵⁰. Da ciò consegue che l'essere intelligibile, inteso secondo questa triplice distinzione in seno alla seconda modalità, sarebbe invece l'essere intelligibile preso *objective*, e che corrisponderebbe all'essere intenzionale al quale era già stato attribuito uno statuto ontologico intermedio, inferiore cioè a quello dell'essere reale e superiore a quello di ragione⁵¹.

Così, questo essere intelligibile ridotto a mero essere intenzionale, che fonda il possesso di quell'entità propria e distinta dell'oggetto intelligibile rispetto alla forma, sarebbe esattamente l'essere da attribuire agli oggetti intelligibili, quali le essenze eterne delle realtà creabili («quidditates creabiles ab aeterno») – cioè alle idee –, rappresentati dall'essenza di Dio. E, precisamente in quanto intenzionale e privo di consistenza reale, tale essere intelligibile eterno – ne conclude Giacomo di Ascoli – non può affatto coincidere con l'essenza divina, dalla quale infatti si distinguerebbe secondo una distinzione intenzionale⁵².

50. Cfr. *ibidem*, p. 32.

51. Cfr. *ibidem*, p. 7. Sulla distinzione *subiective/objective*, cfr. *ibidem*, p. 45.

52. Sulla natura intenzionale, e dunque media tra quella reale e di ragione, di questa distinzione, cfr. *ibidem*, q. 1, p. 7: «Distinctio realis est ista qua aliqua distinguuntur ut existunt in naturis propriis in reali existentia. Distinctio intentionalis est qua aliqua distinguuntur in esse repraesentativo, cum aliquid diversimode repraesentatur. Distinctio vero rationis est ista qua aliqua distinguuntur solum per operationem intellectus et dicunt quod secundum hoc distinctio intentionalis mediat inter distinctionem realem et rationis, quia distinctio intentionalis potest esse inter aliqua in esse repraesentato lucet non sit distinctio realis inter ista in esse reali, quia aliqua possunt distincte repraesentari et ita distingui in esse repraesentato lucet non habeant esse reale in rerum natura [...]. Sic igitur opinantur quod esse repraesentatum et esse cognitum est esse intentionale distinctum, distinctione intentionalis, a forma repraesentante et a cognitione». Cfr. la risposta di Guglielmo a questo argomento di Giacomo di Ascoli, *ibidem*, pp. 24-27.

Guglielmo di Alnwick obietta ampiamente a questa opinione pur conservandone alcuni elementi. Tratteniamo anzitutto l'alternativa fondamentale su cui egli costruisce la sua critica: l'essere intelligibile eterno di una creatura è per sé un essere necessario o un essere possibile? Nel primo caso esso coinciderà con l'essenza divina, e si otterrà la tesi che ci si proponeva di dimostrare; se si opta per il secondo, si dovrà invece osservare che ciò che è per sé necessario non esige ciò che necessario non è, mentre l'essenza divina esige necessariamente l'essere intelligibile eterno di una creatura. Questa esigenza, infatti, che non dipende né dalla creatura rappresentata né dall'intelletto divino, è data dal fatto che – e ne conviene anche l'avversario – l'essenza divina rappresenti “per sé” le creature, e non in virtù di altro. Ne consegue pertanto che, in quanto essere necessario, l'essere intelligibile coincida con l'essenza divina⁵³.

D'altra parte, ed è questo un ulteriore argomento di critica, se l'essere intelligibile non fosse necessario, intrinseco a Dio e increato, si troverebbe fondato nella creatura e dipenderebbe dall'essere soggettivo della creatura. Saremmo costretti ad ammettere che la creatura esista *in effectu* prima che Dio la conosca, il che è ovviamente falso perché Dio conosce dall'eternità non solo l'essenza della creatura, ma anche la creatura stessa “secondo la sua esistenza”⁵⁴. Così, se l'essere intelligibile eterno della creatura fosse fondato nella creatura e non coincidesse invece con l'essenza divina, la creatura esisterebbe dall'eternità non solo secondo la propria essenza («secundum quidditatem») ma anche secondo la propria esistenza negli effetti («sed etiam secundum existentiam»), il che evidentemente non può darsi⁵⁵.

53. Cfr. *ibidem*, q. 2, p. 35.

54. Con questo importante distinguo, cfr. *ibidem*, p. 54: «non est idem intelligere lapidem existere et intelligere lapidem secundum suam existentiam, quia Deus ab aeterno intellexit lapidem secundum suam existentiam sicut et modo, non autem ab aeterno intellexit lapidem existentem».

55. Cfr. *ibidem*, p. 37.

3.2. *Guglielmo di Alnwick: la consistenza reale delle idee divine*

La soluzione di Alnwick è chiara e variamente ribadita: «rispondo alla questione in modo diverso, e sostengo che l'essere intelligibile eterno della creatura coincide realmente con Dio»⁵⁶.

In virtù dei risultati conseguiti nella prima questione egli non può infatti che risolversi per l'affermazione di tale identità: se cioè l'essere rappresentato di un oggetto coincide realmente con la forma che lo rappresenta, e le creature sono rappresentate mediante l'essenza divina in quanto essa riveste la nozione di idea («ut induit rationem ideae»⁵⁷), tale essere rappresentato, che non è un *esse subiectivum*⁵⁸ – diversamente la creatura rappresentata esisterebbe dall'eternità anche secondo il proprio essere di esistenza reale –, coinciderà con l'essenza di Dio⁵⁹.

Ma qui Guglielmo corrobora la propria conclusione con un perspicace parallelismo con la relazione causale tra la causa prima e una causa seconda e le rispettive potenze. Come cioè la causalità della causa prima include quella di una causa seconda, così l'oggetto primo dell'intelletto divino include l'essere intelligibile di un oggetto secondario, perché la perfezione con cui l'oggetto primo (l'essenza) dell'intelletto di Dio rappresenta gli oggetti secondari

56. *Ibidem*, p. 44: «Ideo aliter respondeo ad quaestionem et teneo quod esse intelligibile creaturae ab aeterno est idem realiter cum Deo».

57. *Ibidem*.

58. In questo senso ritengo si debba intendere l'affermazione «illud esse representatum creaturae non est reale» (*ibidem*), non cioè nel senso della negazione di una consistenza reale all'essere rappresentato, ma piuttosto nel senso della sua differenziazione rispetto all'essere soggettivo, ossia all'essere di esistenza della creatura esistente *in effectu*. Per eliminare ogni dubbio riguardo all'affermazione della consistenza reale dell'essere intelligibile, cfr. *ibidem*, q. 6, p. 152: «creatura secundum suum esse intelligibile aeternum est ens reale. Non autem est ens reale creatum; igitur est ens reale increatum»; proposizione che attesta inequivocabilmente il nesso che Guglielmo istituisce tra consistenza reale dell'essere intelligibile, identità con l'essenza divina e non-producibilità dello stesso.

59. Cfr. *ibidem*, q. 2, p. 44.

è equivalente all'efficacia con la quale la causa prima include in sé la potenza causale delle cause seconde⁶⁰. È precisamente tale inclusione («ut contenta in causalitate causae primae»⁶¹) ciò che determina e garantisce l'identità tra forma ed essere; identità che si trasforma però in distinzione quando si consideri la stessa causa seconda come già esistente in natura («existens in natura»), la cui causalità, se anche tale causa non esistesse, sarebbe nondimeno contenuta altrettanto perfettamente dalla causa prima. Lo stesso si può dire riguardo all'essere intelligibile⁶², e ritroviamo qui il senso dell'esempio scotista di Cesare e della sua statua («si Caesar esset annihilatus [...]»⁶³).

Tuttavia, questa precisazione in ordine all'identità e alla distinzione tra forma ed essere, in base all'alternativa *creatura ut contenta/existens in natura*, suggerisce un affondo teoretico che mira a determinare la nozione stessa dell'essere intelligibile della creatura secondo l'alternativa *subjective-objective*:

l'essere intelligibile compete alla creatura in due modi: in modo soggettivo, come quando è intelligibile in virtù della natura in cui sussiste [...]. E di questo essere intelligibile della creatura ho già detto che si distingue realmente dall'essere intelligibile dell'oggetto primo dell'intelletto divino, e che si distingue parimenti dall'essere intelligibile che [le creature] hanno avuto dall'eternità rispetto all'intelletto divino, perché quell'essere intelligibile eterno coincide con Dio, come è stato mostrato. Tuttavia, le creature hanno avuto l'essere intelligibile eterno in modo soggettivo mediante una certa denominazione, perché Dio ha conosciuto dall'eternità l'essere intelligibile soggettivo della creatura. Altra cosa è invece l'essere oggettivo della creatura, che a sua volta è duplice: uno rispetto all'intelletto creato, e l'altro rispetto all'intelletto increato. L'essere intelligibile della creatura rispetto all'intelletto creato

60. Cfr. *ibidem*.

61. *Ibidem*.

62. Cfr. *ibidem*, pp. 44-45.

63. Cfr. *supra*, nota 33.

non è l'essere intelligibile della creatura rispetto all'intelletto increato, come l'intellezione dell'intelletto creato non è l'intellezione dell'intelletto increato. Tuttavia, l'essere intelligibile oggettivo della creatura che esiste rispetto all'intelletto divino coincide con l'essere intelligibile oggettivo che ha avuto dall'eternità⁶⁴.

Si ritrova qui la medesima distinzione interna all'essere intelligibile che aveva già introdotto Giacomo di Ascoli e sulla quale egli aveva fondato la distinzione tra forma ed essere⁶⁵; Guglielmo la rilegge però in senso opposto, cioè nel segno dell'identità. L'essere intelligibile soggettivo (*esse intelligibile subiective*) compete a una realtà creata se questa è intelligibile per natura, e da questo punto di vista esso si distingue dall'essere intelligibile dell'oggetto primo dell'intelletto divino (*esse intelligibile obiecti primi*), come anche dall'essere intelligibile oggettivo eterno (*esse intelligibile ab aeterno*) della creatura che le è conferito dalla natura rappresentativa dell'essenza divina in quanto forma ma con la quale esso coincide. Il maestro di Alnwick è però propenso ad ammettere che la creatura possa avere – ovviamente solo in senso improprio (*denominative*) – anche un essere intelligibile soggettivo eterno (*esse intelligibile subiective ab aeterno*), nella misura in cui l'intellezione eterna di Dio ha come oggetto secondario anche l'essere intelligibile soggettivo della creatura.

E per spiegare ancor più chiaramente la ragione dell'alternativa tra identità e differenza di forma ed esseri intelligibili (oggettivo/soggettivo) fondata sull'alternativa *creatura ut contenta/*

64. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 2, p. 45: «esse intelligibile convenit creaturae dupliciter. Uno modo subiective, ut quando per naturam qua est intelligibilis est [...]; et de isto esse intelligibili creaturae praedixi quod distinguitur realiter ab esse intelligibili obiecti primi intellectus divini, et eodem modo distinguitur ab esse intelligibili quod habuerunt ab aeterno respectu intellectus divini, quia illud esse intelligibile ab aeterno est idem cum Deo, ut ostensum est. Tamen esse intelligibile creaturae subiective habuerunt ab aeterno per quamdam denominationem, quia Deus ab aeterno intellexit esse intelligibile subiectivum creaturae».

65. Cfr. *ibidem*, pp. 30-32.

existens in natura, Guglielmo fa ricorso al modello aristotelico del terzo tipo dei relativi⁶⁶, in cui si ha una relazione reale per uno soltanto degli estremi relati. Per esempio, propriamente, è la conoscenza a rapportarsi all'oggetto conosciuto, e non viceversa («scientia per se refertur ad scitum et non e converso nisi propter relationem in altero extremo»⁶⁷). Se poi l'oggetto conosciuto può comunque dirsi in relazione con la conoscenza, ciò non avviene per una relazione reale (*subiective*) di tale oggetto nei confronti della conoscenza, ma piuttosto il contrario, dunque soltanto in modo improprio o per denominazione (*tantum denominative*). L'esempio illustra cioè come, *subiective*, l'essere intelligibile compete soltanto all'oggetto primo dell'intelletto divino, cioè all'essenza, mentre l'oggetto secondario, rappresentato mediante l'essenza divina, sia detto possedere tale essere soltanto *denominative*⁶⁸. Da questo punto di vista, l'identità e la differenza si giocano qui in base al binomio *subiective/denominative*.

Altre importanti precisazioni circa la natura dell'essere intelligibile si possono evincere da alcune considerazioni che Guglielmo di Alnwick sviluppa in risposta a tutta una serie di obiezioni che egli rivolge a sé stesso quasi al termine della questione⁶⁹. Tali obiezioni, che mirano nuovamente a negare l'identità tra l'essere intelligibile oggettivo eterno della creatura e quello dell'essenza divina, si fondano proprio sulla distinzione tra essenza, oggetto primo dell'intelletto di Dio e la creatura, suo oggetto secondario⁷⁰. Guglielmo

66. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 15, 1021a26-1021b3.

67. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili*, q. 2, p. 46.

68. *Ibidem*, p. 47; cfr. inoltre *ibidem*, q. 1, p. 15.

69. Cfr. *ibidem*, q. 2, pp. 47-55.

70. *Ibidem*, p. 47: «Contra, esse intellectum obiecti secundarii non est esse intellectum obiecti primarii intellectus divini, quia secundarium intellectum ab intellectu divino non est primum intellectum ab eodem. Sed esse intellectum creaturae est esse intellectum obiecti secundarii, esse autem intellectum essentiae divinae est esse intellectum obiecti primi intellectus divini; igitur esse intellectum creaturae ab aeterno non esse intellectum essentiae divinae, cuius oppositum dictum est».

risponde precisando che, dato che l'intellezione divina relativa al suo oggetto primo e a quello secondario è una sola – e ciò in ragione dell'assoluta semplicità di Dio e della sua conoscenza (*cognitione simplicissima*) –, anche l'essere intelligibile della creatura e dell'essenza divina saranno un unico e medesimo essere intelligibile eterno, per quanto certamente l'intellezione divina abbia oggetti intelligibili distinti⁷¹. Alla distinzione degli oggetti intelligibili non consegue dunque una distinzione delle intellezioni, né tantomeno dei rispettivi esseri intelligibili e conosciuti⁷².

Ora, secondo Guglielmo, la corrispondenza tra distinzione e molteplicità degli oggetti intelligibili, da una parte, e identità e unità propria dell'intellezione divina, dall'altra, si fonda sul realismo conoscitivo dell'intellezione divina, la quale non termina all'essere intelligibile degli oggetti, ma agli stessi oggetti intelligibili:

si deve osservare che l'essere oggettivo non è formalmente l'essere [soggettivo] dell'oggetto, perché il termine della conoscenza

71. *Ibidem*, p. 49: «Quando ergo duo obiecta cognoscuntur eadem cognitione, idem est esse cognitum utriusque et tamen sunt duo cognita, nec unum cognitum est aliud. Sic in proposito: Deus enim eadem cognitione simplicissima cognoscit essentiam suam et creaturam, et ideo idem est esse cognitum essentiae divinae et creaturae, et tamen hoc cognitum non est illud». Cfr. inoltre *ibidem*, p. 52: «Cum cognitio Dei primo terminetur ad essentiam suam, oportet concedere quod cognitio Dei sit primo essentiae suae et quod esse cognitum sit primo esse essentiae et quod essentia primo habet esse cognitum, ita quod primitas refertur ad habere, non autem ad esse cognitum. Eodem modo concedendum est quod esse cognitum ab aeterno est secundario creaturam quia ad ipsam secundario terminatur cognitio. Tamen primo esse cognitum non est essentiae divinae, nec secundario cognitum est creaturae. [...] essentia divina et creatura habent ordinem respectu cognitionis, sed non in esse cognito, ita quod ordo ponatur in ipso esse cognito, sed tantum habent ordinem in esse cognito terminative».

72. *Ibidem*, pp. 49-50: «cum arguitur quod esse primarie cognitum non est esse secundario cognitum a Deo, dico quod in ista propositione sic accepta est falsa multiplicatio in subiecto, quia nihil est esse primarie cognitum a Deo nec esse secundario cognitum a Deo, quia sicut ipsius Dei est tantum una cognitio, et non prima ut essentiae, nec secunda ut creaturae, sic idem est esse cognitum a Deo». Cfr. inoltre, *ibidem*, pp. 50-52.

[è] l'oggetto secondo l'essere che formalmente gli compete. La conoscenza diretta dell'oggetto non termina all'essere oggettivo dell'oggetto, perché la conoscenza mediante la quale, con un atto diretto, la pietra è conosciuta non termina all'essere rappresentato della pietra, ma alla natura stessa della pietra. E poiché ciò in virtù di cui la pietra dall'eternità è oggetto dell'intelletto divino è Dio, l'essere oggettivo eterno che compete alla pietra è realmente Dio. Dunque, è evidente che, anche se la pietra in quanto è oggetto della conoscenza divina non coincide realmente con Dio, tuttavia l'essere oggettivo della pietra coincide realmente con Dio⁷³.

Ma questo realismo conoscitivo deve essere adeguatamente inteso; è necessario infatti avere ben chiaro che affermare l'identità tra l'essere intelligibile eterno di una creatura, poniamo una pietra, e l'essenza di Dio non implica certo quella dell'identità della pietra con Dio, conseguenza che invece, concessa la premessa, l'avversario ritiene inevitabile⁷⁴:

anche se l'essere intelligibile eterno della pietra coincide realmente con Dio, tuttavia la pietra non coincide realmente con Dio, perché questo essere intelligibile non compete formalmente alla pietra nell'essere soggettivo, ma soltanto in modo denominativo e nell'essere oggettivo. Quando, dunque, si afferma che la pietra nell'essere prodotto coincide con la pietra nell'essere intelligibile eterno, si deve dire che la pietra nell'essere intelligibile eterno si può intendere in due modi, come pure che la pietra sia in Dio dall'eternità: nel primo, la pietra è in Dio in modo perfezionale

73. *Ibidem*, p. 53: «est advertendum quod esse obiectivum non est formaliter esse obiecti, quia obiectum secundum esse formaliter sibi conveniens terminat cognitionem; cognitio autem directa obiecti, non terminatur ad esse obiectivum obiecti, quia cognitio qua actu directo intelligitur lapis non terminatur ad esse repraesentatum lapidis, sed ad ipsam naturam lapidis, et quia illud per quod lapis ab aeterno obicitur intellectui divino est Deus, ideo esse obiectivum aeternum conveniens lapidi est realiter Deus; patet igitur quod licet lapis, ut est obiectum scientiae divinae, non sit idem realiter Deo, esse tamen obiectivum lapidis est idem realiter cum Deo».

74. Cfr. *ibidem*, p. 52: «Si ergo lapis in esse intelligibili est idem realiter Deo, sequitur quod lapis in esse producto est idem realiter Deo, quod falsum est».

ed eminente, e così coincide con Dio; nel secondo, la pietra è in Dio in modo oggettivo come l'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente, e così anche la pietra è dall'eternità nel suo essere intelligibile, come nell'essenza divina che [la] rappresenta, in modo oggettivo. Affermo dunque che la pietra nell'essere prodotto e nell'essere intelligibile nel primo modo non coincidono, come nemmeno coincidono la pietra e l'essenza divina; mentre coincidono la pietra nell'essere prodotto e la pietra nell'essere intelligibile nel secondo modo, ma in questo caso la premessa minore (che cioè la pietra nell'essere intelligibile dall'eternità coincide realmente con Dio) è falsa: la pietra, infatti, in quanto ha l'essere oggettivo, nel suo essere intelligibile non coincide realmente con Dio. E [proprio] per questo, a causa cioè dell'equivocità dell'essere intelligibile, ho posto la questione se l'essere intelligibile eterno della creatura coincida realmente con Dio⁷⁵.

Parallelamente all'importante sottolineatura circa il realismo conoscitivo dell'intellezione divina, lontana dalla deriva rappresentazionista che caratterizza invece la posizione di Giacomo di Ascoli⁷⁶, ciò che qui veramente importa è l'attribuzione di una consistenza ontologica reale all'essere intelligibile, attribuzione più vicina alle in-

75. *Ibidem*, pp. 52-53: «licet esse intelligibile lapidis ab aeterno sit idem realiter cum Deo, non tamen lapis est idem realiter Deo, quia istud esse intelligibile non convenit lapidi formaliter in esse subiectivo, sed tantum denominative et in esse obiectivo. Cum igitur accipitur quod idem est lapis in esse producto et in esse intelligibili ab aeterno, dicendum quod dupliciter potest lapis intelligi in esse intelligibili ab aeterno, sic quod lapis sit in Deo ab aeterno: uno modo enim lapis est in Deo perfectionaliter et eminenter, et sic est idem quod Deus; alio modo lapis est in Deo obiective sicut cognitum in cognoscente, sic etiam lapis est ab aeterno in suo esse intelligibili, ut in essentia divina repraesentante, obiective. Dico igitur quod lapis in esse producto et in esse intelligibili primo modo non sunt idem, sicut nec lapis et essentia divina sunt idem. Lapis tamen in esse producto et lapis in esse intelligibili secundo modo sunt idem; sed tunc est minor falsa, scilicet quod lapis in esse intelligibili ab aeterno est idem realiter cum Deo, lapis enim ut habet esse obiectivum in suo esse intelligibili non est idem realiter Deo, et ideo propter aequivocationem in esse intelligibili quaesivi utrum esse intelligibile creaturae ab aeterno sit idem realiter cum Deo».

76. Cfr. PERLER, *Théorie de l'intentionnalité au moyen âge*, p. 126.

tenzioni di Duns Scoto che non alla soluzione da lui effettivamente individuata mediante l'identificazione dell'essere intelligibile con un *esse deminutum*⁷⁷.

Attraverso un percorso lineare nelle intenzioni, ma forse un po' meno nella sostanza, le nozioni messe in campo da Guglielmo, nel loro sovrapporsi e precisarsi, per progressive approssimazioni, nel confronto con Giacomo di Ascoli, sono tutte mirate al conseguimento dell'intento che Guglielmo di Alnwick si era prefisso: difendere la consistenza reale dell'essere delle idee divine e fondarla precisamente su questa sua identità con l'essenza divina. Obiettivi cui si aggiungerà nelle ultime due questioni, quinta e sesta, l'attestazione della non-producibilità dello stesso essere intelligibile, e che porrà il maestro di Alnwick su una posizione in ancor più netto contrasto rispetto all'opinione del dottor Sottile.

77. Cfr. A. NANNINI, *Pensiero creante: l'eterno fondamento delle idee. Tentativo di lettura globale ed aperture collaterali della dottrina di Duns Scoto*, «Antonianum» 92/2-3, (2017), pp. 227-273: 270: «Duns Scoto si trova condotto ad un punto assai cruciale: (a) da un lato è necessario attribuire una qualche forma di consistenza metafisica all'*esse intelligibile* che le idee possiedono dall'eternità, per evitare il rischio di un approdo della conoscenza divina a ciò che è un puro *nihil*; (b) dall'altro lato è necessario garantire che questa consistenza metafisica non sia 'troppo' consistente, rischiando di risultare equipollente a quella di una *realis entitas extra animam*, che – nel caso in esame – significa ipostatizzare un'entità relativamente autonoma collocata al di fuori dell'essenza divina o quantomeno indipendente dalla sua attività produttiva, e alla quale l'essenza divina attingerebbe nell'atto di conoscere le essenze e servirsene quali *exemplaria*». È chiaro, dunque, come Guglielmo di Alnwick scelga di percorrere una terza via: garantire una consistenza metafisica all'*esse intelligibile* indipendentemente da ogni attività produttiva dell'essenza o dell'intelletto divino.

Exemplar Causality as *similitudo aequivoca* in Peter Auriol

CHIARA PALADINI*

Introduction

The focus of this paper is the doctrine of exemplar causality of Peter Auriol, one of the key figures of the 14th century. He embodied the demands of his time, in which the authority of the ancients and their commentators no longer sufficed to justify the incorporation of a particular theory into a philosophical system without any close examination of the theory itself.

Auriol's doctrine of divine ideas and exemplar causality has already been considered by Alessandro Conti¹. He has shown how Auriol's critique of the traditional approaches of his predecessors ultimately led him to abolish the assumption that divine ideas exist. God's knowledge of creatures is explained in the following way: God knows his own essence. This knowledge indirectly refers to the particular creatures by different *connotations*. But these connotations play no role in creation, as ultimately the sole exemplar for creation remains God's essence, to which alone, and not to the ideas, the character of imitability can be ascribed.

It still remains to explain how then the concept of imitability is to be understood, or how a single object alone can serve as exemplar for many things. If there are no ideas to serve as the intermediaries of

* Università degli Studi dell'Aquila.

1. A.D. CONTI, *Divine Ideas and Exemplar Causality in Auriol*, «Vivarium» 38/1 (2000), pp. 99-116.

divine creation, then there can be no recourse to the principle of the direct correspondence between *ideatum* and *idea*, which goes back to Augustine. In this system, the structural isomorphism between the intelligible and the real world — which was based on the theory that things correspond to the immutable ideas on the basis of which they were created — can no longer be employed, as God (the exemplar) is one and simple, while the creatures (the *ideata*) are many and distinct from one another. Accordingly, the Franciscan theologian is obliged to rethink the concept of exemplarity in order to explain the passage from the one to the many.

Like most scholastic authors Auriol discusses the doctrine of ideas in distinctions 35 and 36 of his commentary on book 1 of the *Sentences* (*Scriptum*)². In the following I'll examine the *quaestiones* 2: "Utrum obiectum verum adaequatum intellectionis divinae sit essentia Dei, vel ens universale", 3: "Utrum omnes creaturae secundum proprias suas naturas et rationes quidditativas sint in Deo vita et in verbo ipsius"³ and 4: "Utrum Deus cognoscat singularia cognitione certa" of *distinctio* 35. I also occasionally refer to *quaestio* 1: "Utrum intelligere secundum suam rationem formalem vere et proprie sit in Deo" of *distinctio* 35 and to *quaestio* 2: "Utrum ideae sint ponendae in Deo"

2. The only complete edition available of Auriol's commentaries on the *Sentences* is *Commentarii in primum librum Sententiarum Pars Prima*, Romae 1596; *Commentarii in Secundum, Tertium, Quartum Libros Sententiarum Pars Secunda*, Romae 1605. It is unreliable however. The edition by E.M. Buytaert (*Scriptum super primum Sententiarum*, The Franciscan Institute Press, St. Bonaventure NY 1952-1956) includes the foreword (*Prooemium*) and *distinctiones* 1-8 of the first book of the commentary on the *Sentences*. A new edition of Auriol's works is in preparation. A number of excerpts of his work have already appeared in *Electronic Scriptum*, W. Duba et alii (edd.), <<http://www.peterauriol.net/editions/electronicscriptum/contents/>> (last accessed: 16/01/2018). This edition, (abbreviated to 'E-Scriptum' in the following) forms the basis of the present essay.

3. I have corrected the two erroneous transcriptions of the Roman edition by checking them against the manuscript Vat. Borghese lat. 329 (abbreviated to Vb in the following). My transcription have since been incorporated into the the E-Scriptum. To facilitate comparison between the transcriptions, I give the source from both the new edition as well as the Roman edition.

of *distinctio* 36. I first present the theories of the authors who are the principle targets of Auriol's critique: Thomas Aquinas and Duns Scotus (sections 1 and 2). Then Auriol's criticisms of these views are discussed (section 3). Finally, I elaborate upon Auriol's understanding of divine knowledge (section 4), in order to arrive at his proposal of exemplar causality: the doctrine of *similitudo aequivoca* (section 5).

1. Thomas Aquinas

According to Aquinas's theory of divine knowledge⁴, God initially comprehends himself immediately *as absolute* and then *as the similarity of things*⁵. In the latter sense, he knows himself as imitable in different ways by different things (as the *similitudo* of all things), even if only in an incomplete way and to varying degrees. This means that God knows in himself *all the possible ways* in which he could serve as the model for creatures. God thereby also knows his own essence as it is multiplied into various ideas.

In *Summa Theologiae*, I, q. 15 Aquinas explains exactly how this is to be understood⁶. Seeing as God's essence is comprehended by God

4. Cfr. J.H. NICOLAS, *L'origine première des choses*, «Revue thomiste» 91 (1991), pp. 181-218; V. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996; A.D. CONTI, *Paul of Venice's Theory of Divine Ideas and its Sources*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 14 (2003), pp. 409-48; G.T. DOOLAN, *Aquinas on Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press Press, Washington D.C. 2008; J.H. WEED, *Creation as a Foundation of Analogy in Aquinas*, in J.M.J. GORIS, H. RIKHOF, H.J.M. SCHOOT (ed. by), *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas. A Collection of Studies Presented at the Conference of the Thomas Instituut te Utrecht, December 15-17, 2005*, Peeters, Leuven-Walpole 2009 (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, 13), pp. 129-147.

5. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, P. Mandonnet (ed.), P. Lethielleux, Paris 1929, I, d. 27, q. 2, art. 3, co., p. 663.

6. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia*. Editio Leonina, IV, Typographia Polyglotta, Roma 1888, q. 15, art. 1, ad 3, p. 199.

himself under the character of imitability, it is *only logically* multiplied into various ideas. These are of the same nature as him and therefore do not at all differ from the divine essence, which is absolutely one and simple and which contains nothing foreign to itself. Thus the numerous relations of reason arising from the divine intellectual act do not contradict divine unity, as they do not introduce *real* multiplicity into God. From Aquinas' point of view it is clear that a logical multiplicity doesn't necessarily correspond to a real multiplicity. Purely logical relations (*respectus rationis*) could accordingly be multiplied through God's intellectual act, without this implying a real multiplication.

Neither do such relations call the autonomy of God's intellection into question, as they only arise from the knowledge of a single object: His own essence. As Aquinas explains in *Summa contra Gentiles*, cap. 46, in the knowledge of all the ways in which it can be imitated by other beings, the divine essence plays the role of a *species intelligibilis*⁷. Therefore God has no need of other, external principles of knowledge in order to know many ideas.

Yet the act of creation is not strictly-speaking conditioned by this cognitive process. In order to guarantee for God a certain power of decision during creation, Aquinas differentiates between a speculative and a practical knowledge in God and therefore also between two different ways in which the divine ideas are to be grasped⁸: 1) The *speculative knowledge* (*notitia simplicis intelligentiae*), which pertains to all that is contained in God's knowledge, independently of whether it is actually brought into existence by God or not. In this regard the ideas are only pure *rationes*, *i. e.* logical concepts of all that can be thought⁹. 2) The practical knowledge (*notitia visionis*), by which God's free will employs the ideas as models for actual creation. In this regard, the

7. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, XIII, Typis Riccardi Garroni, Roma 1918, cap. 46, p. 137; c. 53, p. 151.

8. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 15, art. 1, co., p. 199a.

9. *Ibidem*, I, q. 15, art. 3 ad 2, p. 204b.

ideas are exemplars (*exemplaria*), i. e. the patterns to which God's *practical knowledge* conforms for the creation of all things¹⁰. The *exemplaria* are therefore the ideas of those things that are *terminus creationis*, i. e. those that become the objects of the act of creation and that really exist, did exist or will exist. So conceived, the exemplar ideas guarantee that the world is created by God, the *artifex* or intelligible cause, according to a pre-conceived order and as a whole as much as in all of its parts. Accordingly, everything has God as its archetype and *each being is created as it is according to its own idea, in which it participates*.

Aquinas' view leads him to deny the existence of *exemplaria*, in the strict sense, for those things that do not possess a certain degree of reality and that will never come into being¹¹. Whether and to what extent there are *exemplaria* for individuals is problematic. On the one hand in many places Aquinas claims that nature's purpose is not directed toward either the individual or the genus (whose concept can only be determined from within the *species*), but only toward the kind¹²; on the other hand he insists that God doubtlessly has ideas of individuals, as they are the object of divine causality and so also of his practical knowledge. Elsewhere he explicitly states that purely speculative knowledge of matter along with that of the specific forms (which correspond to the divine ideas) is sufficient for a complete knowledge of individual compounds¹³. This is why Scotus and many of his followers polemically allege that Aquinas' doctrine denies that there are ideas of individuals.

10. *Ibidem*, I, q. 15, art. 3 co., p. 204a.

11. There is for example no exemplar of matter, which is a potential *ens* and which cannot exist nor be known without form (*ibidem*, I, q. 15, art. 3, ad 3, p. 204b); nor of the genus, which exists merely as a formal principle and which together with difference constitutes the *species*; nor of inseparable accidents, which are only *ens in alio*, i. e. formal principles that fall to the subject by chance (*ibidem*, I, q. 15, art. 3, ad 4, p. 204b); nor of anything that exists not in itself, but only as a component of a composite. To the extent that all of these entities cannot be generated as such, God knows them only as concepts, as pure *notiones* contained in his power.

12. *Ibidem*, q. 85, art. 3, ad 4, p. 337a.

13. *Ibidem*, q. 14, art. 11, co., p. 183a.

Aquinas' doctrine provides no precise metaphysical collocation for the divine ideas. They arise from God's act of self-knowledge and convey the knowledge of creatures to God, because he knows himself as imitable. The attempt to define their nature more precisely would only be undertaken by Aquinas' followers.

2. Duns Scotus

Duns Scotus attempts to do just this in his doctrine of ideas, as presented in dd. 35-36 of his commentary on the *Sentences*¹⁴: in Scotus's theory, the ideas become *objects* of divine knowledge.

In this regard, Scotus rejects Aquinas' distinction between speculative and practical knowledge. In his view, God does know all the possible by his essence, but there is no need to suppose an additional, practical kind of knowledge, by which God would know the ideas as the 'practical' archetypes of creatures. The ideas are initially all of the same nature and share the same status¹⁵. They only are differentiated when the divine free will decides which of them will

14. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 26-48, C. Balić *et alii* (edd.), in Commissio Scotistica Internationalis (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, d. 35, q. un., pp. 245-270 and d. 36, q. un., pp. 281-290; ID., *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, I, dd. 8-45, C. Balić *et alii* (edd.), in Commissio Scotistica Internationalis (edd.), *Opera omnia*, XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, d. 35, q. un., pp. 445-453; d. 36, q. un., pp. 468-471; ID., *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-4, T. Noone (ed.), in ID., *Scotus on divine ideas*: Rep. Paris. I-A, d. 36, «Medioevo» 24 (1998), pp. 395-453. On the theory of divine ideas, see M. McCORD ADAMS, *William Ockham*, II, Notre Dame University Press, Notre Dame 1987 (Publications in Mediaeval Studies, 26), pp. 1042-1050; NOONE, *Scotus on Divine Ideas*, pp. 359-453; T. HOFFMANN, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Aschendorff, Münster 2002 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters – Neue Folge, 60). In addition, on Scotus's theory of divine ideas see the chapter of E. Dezza, as well as that of T. Noone and C.A. Vater in this volume.

15. SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 3-4, n. 51, p. 442.

be realized and which will not¹⁶. Instead Scotus differentiates between a first and a second object of the *same* knowledge. The first is the absolutely simple essence of God, which in turn represents within itself the ideas (and therefore the creatures) as the second object of his intellection. In contrast to his predecessors Scotus insists that God has no need to know himself under the character of imitability in order to know the creatures, as his essence is in itself representative of many things.

But the two objects of intellection, the divine essence and the ideas, are each related to divine knowledge in two different ways. To explain how God knows both himself and the ideas, Scotus draws on the distinction between *obiectum movens* and *obiectum terminans*. While the divine essence can serve as both the *cause* of his intellection and as the first *terminus* to which his knowledge *actively* directs, the ideas cannot *never* be the cause of intellection, for that would be unworthy of the divine intellect. They can therefore only be known as the *terminus* of knowledge¹⁷.

Regarding the *status* of the ideas, Scotus contests Aquinas's claim that they are to be understood as relations of imitability. He argues as follows: if the ideas were relations of imitability, then such relations would already have to be treated as objects of divine knowledge. But then they would in turn be knowable only by means of further relations of knowledge, which themselves would require still further relations of knowledge, such that ultimately God would never arrive at knowledge. In order to avoid such a *regressus in infinitum*, we must therefore hold fast to the principle according to which two *relata* must already exist *prior* to the relation. Thus the ideas should be produced as *obiecta cognita* by God himself *prior* to the divine act of cognition, in order to

16. *Ibidem*, d. 36, qq. 3-4, nn. 18-19, pp. 430-431.

17. *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., nn. 39-43, pp. 286-288.

subsequently be known by him¹⁸. This process is characterized by four moments, which are to be understood not chronologically but purely logically: in the first moment God knows his own essence. In the second he creates the ideas as *res cognitae* and immediately knows them, such that they become the *terminus* of his intellection. In the third moment God compares the *res cognitae* with his essence, and determines that they imitate it to a certain extent. Only now do the relations of imitability between the divine essence and the known creatures arise. Finally in the fourth moment these relations are known by God¹⁹.

In this way Scotus does not aim to deny that relations of imitability obtain between God and the ideas. But he does deny that they play a role in the production of the ideas. They are rather the resulting *outcome*: God doesn't know the ideas through the relations of imitability, he rather forms the relations with the ideas, in that he produces the ideas in intelligible being and knows them. The priority of the *obiecta cognita* over the *relations of knowledge* in Scotus's theory thus serves the establishment of an intelligible world, which maintains the relative character of a *respectus* but which nevertheless has its own place in the divine intellect. It therefore possesses a certain degree of actuality in itself.

For Scotus, this is what the condition for the intelligibility of the real world consists in. The ideas thus have *objective* existence in God's mind, an *esse obiectivum*, on the basis of which every being is what it is and can be known as such. Their mode of being can neither be reduced to that of a mental thing, nor it is the mode of being of a real extra-mental thing, as the ideas' mode of being *vis-a-vis* real existence remains incomplete up until their realization. Yet their realization only takes place through God's free will. Scotus

18. *Ibidem*, I, d. 35 q. un., n. 33, p. 258.

19. *Ibidem*, I, d. 35, q. un., n. 32, p. 258.

thus refers to the being of the ideas as a “diminished being²⁰” (*esse diminutum*)²¹.

Because Scotus no longer differentiates between pure *rationes* and true exemplars, to which the *actual* existence of beings corresponds, he is able to maintain that there are ideas of all actual, but also of all merely *potential* beings, and so not only of those that possess a particular degree of reality, as was the case for Aquinas. There are therefore ideas of matter, of separable and non-separable accidents, as well as of all parts of any whole²².

3. Auriol's critique

From Auriol's point of view the foregoing approaches don't provide a satisfactory answer to the question of how God can at once know himself and many things (the ideas). The reason for this is for Auriol that his predecessors' theories posit a inner difference within God and thus lead to a multiplication of entities within the divine sphere, which Auriol absolutely wants to avoid. For him it is impossible for creatures to exist in God as distinct from one another, whether as *relations of imitability*, as Aquinas held, or as *objects of knowledge*, as proposed by Scotus.

20. On the *esse diminutum*, see A. MAURER, *Ens diminutum. A Note on its Origin and Meaning*, «Mediaeval Studies» 12 (1950), pp. 216-222; on the being of divine ideas in Scotus's theory see L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suarez – Wolff – Kant – Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990 (Paradeigma, 9); on the different interpretations of *esse obiectivum* in Scotus and Auriol see D. PERLER, *What Am I Thinking About? John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects*, «Vivarium» 32/2 (1994), pp. 72-89.

21. SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., nn. 44-47, pp. 288-290.

22. Id., *Reportatio parisiensis I-A*, d. 36, q. 3-4, nn. 21-22, pp. 431-432.

3.1 Auriol's critique of Aquinas's theory

Auriol refuses two core points of Aquinas' doctrine of divine ideas: 1. He denies that God needs a *species*, in this case his essence, for knowing ideas and therefore creatures; 2. He denies that from this cognitive process a lot of relations of imitability arise, which are those *respectus*, logically different from each other, that Aquinas called ideas.

Auriol contests the first point in *d. 35 q. 2* of his *Scriptum*. On the basis of a different theory of knowledge, in *d. 35, q. 2* of his *Scriptum* Auriol denies that such a medium (the *species*) would be necessary for both the divine and the human cognitive processes. Indeed, the thesis that the essence of God would act as a *species intelligibilis* is based on the false assumption of knowledge being mediated by a *species*. He departs from the process of human knowledge, by which divine knowledge can also be illuminated. Referring to the Aristotelian principle "*frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*"²³ Auriol claims that recourse to the intermediary of *species*, which is supposed to grant our intellect access to reality, is by no means necessary in order to explain knowledge. Instead, our intellect itself is fully capable of accessing reality *directly*²⁴. Auriol argues that if knowledge would be mediated by a *species*, the *species* would be the first and only object known and the knowledge, as a consequence, would always reflect on the *species* itself and never get anything different from it²⁵. Hence, in

23. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 2, art. 4 (E-Scriptum, p. 19, 982-983; X, p. 783b, F): «Praeterea, superfluitas non est ponenda in rebus, quia frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora, ut Philosophus dicit I *Politicae* et I *Physicorum*».

24. On Auriol's theory of perception see L. LIČKA, *Perception and Objective Being: Peter Auriol on Perceptual Acts and their Objects*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 90 (2016), pp. 49-76 (and the literature cited therein). Further literature on perception and the significance of *species* in Auriol is given in note 33 below.

25. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 2, art. 4 (E-Scriptum, p. 19, 958-964; X, p. 783b, B).

the case of God, this would mean that he would not know creatures – which is untenable²⁶.

On the second point: In q. 3 Auriol wants to prove that *even a purely logical* multiplication of the divine essence into different ideas, which all imitate the one essence of God in differing ways, necessarily entails a kind of *real* division of the divine essence and therefore posits a kind of real difference in God. Auriol argues that all these possible imitations of the divine essence would be *actually* contained in God. A relation of imitability between one object and another presupposes *per definitionem* the correspondence of the object that imitates to the one that is imitated. If an imitation true to its model is to occur, the divine essence would need to be *really* divided into different parts in the act of cognition. But this can evidently be ruled out, as God's essence is indivisible. The idea that God's essence can only be logically (*secundum rationem*) divided and the resulting ideas accordingly only logically distinguished, must also be ruled out. For then we would have to assume that each idea really (*secundum rem*) imitates the entire divine essence – and consequently also that each is also an exemplar for the other ideas, just as God's essence is²⁷, which is untenable and Aquinas surely did not hold.

For Auriol, Aquinas's proposal doesn't suffice to explain how God can know creatures through his own essence, as it is one while the creatures are many. The idea that the divine essence can be considered by God himself from various points of view is according to Auriol just as untenable as if one were to say that it is actually composed of different parts, because even a logical distinction between the divine ideas would necessarily imply a sort of real division in God.

26. *Ibidem*, d. 35, q. 2, art. 4 (E-Scriptum, p. 20, 1009-1016; X, p. 784a, D-E).

27. *Ibidem*, d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 11, 572-576; X, p. 795b, F): «Et si dicatur quod immo in plura secundum rationem, non valet quidem, quia quaelibet illarum rationum esset tota Dei essentia secundum rem, cum non posset esse pars eius. Tota vero essentia est omnium rerum similitudo, et per consequens quaelibet illarum rationum esset similitudo omnium».

3.2 Auriol's critique of Duns Scotus's theory

Scotus' theory, compared to Aquinas', must be credited for ascribing to the essence of God the feature of being absolutely and *per se* representative of many creatures²⁸. In this way it breaks with Aquinas' idea that the divine essence would be imitable by creatures only under the character of *respectus*, that is to say by means of cognitive relations. However, it makes the mistake of multiplying the objects of God's mind in conceiving of the ideas as secondary objects of knowledge – which would necessarily put in God something different from God himself.

In q. 2 Auriol aims to show that creatures can in no way be the primary, *but nor can they be the secondary object of God's knowledge*²⁹. He argues that, even if God himself puts ideas as *obiecta cognita* in the divine essence, so that the divine intellect could recognize them afterwards, the primary object, *i. e.* the essence, and the secondary one, *i. e.* the ideas, would maybe coincide *locally* but not *entitatively*: they are not the same thing³⁰. The problem is explained by Auriol using the metaphor of a mirror: even if the creatures were represented in God's essence like an image in a mirror, nonetheless they would still

28. *Ibidem*, d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 10, 509-517; X, p. 795a, A): «Sed iste modus dicendi licet in hoc verus sit quod habitudines istas tollit, deficit tamen [...] quia imaginatur quod divina essentia ponat res in esse exemplato et repraesentato, ita quod divinus intuitus primo terminetur ad essentiam, secundario vero ad creaturas repraesentatas per essentiam terminetur».

29. *Ibidem*, d. 35, q. 2, art. 4 (E-Scriptum, p. 22, 1112-1115; X, p. 785b, D): «Secundo vero deficit in eo quod ait creaturas ut intellectas terminare per modum obiecti secundarii actum intellectionis divinae, nec esse formaliter idem in Deo comprehendere creaturas quam comprehendere essentiam, quasi sint duae comprehensiones et duo comprehensa terminantia intuitum obiective».

30. *Ibidem*, d. 35, q. 2, art. 1 (E-Scriptum, p. 7, 350-353; X, p. 774b, D): «Sed manifestum est quod si creaturae relucerent in divina essentia tamquam obiecta secundaria, tunc Deus aliquid extra se positum intuetur. Extra, inquam, positum non situationaliter, sed entitative, quia creaturae in tali esse positae non sunt ipse creator».

differ from God, just as the image in the mirror and the mirror itself are not the same thing, although the image is actually in the mirror³¹. This would entail an alterity between God and ideas. Furthermore, God would know creatures by something different from himself, something that he himself has created but nonetheless is different from him; and this is, in Auriol's words, a sheer *sacrilegium*³².

As we will see, God's knowledge can terminate in no other object than his own essence. This remains one and undivided, and although it is connoted by manifold concepts, it cannot be determined by a multiplicity of ideas, neither in the form of objects existing in God nor in that of relations of imitability. Auriol's critique of the doctrine of ideas leads to working out of a new theory, in which no place is given to distinct exemplars: the theory of exemplar causality as *similitudo aequivoca*.

4. Divine knowledge in Auriol

4.1. *The divine knowledge of specific natures*

In order to avoid the multiplication of logical and ontological entities in the divine essence, Auriol explains God's knowledge of creatures by means of a unique object, that is its own essence. To understand Auriol's conception of divine knowledge, we must first come back to his general conception of the cognitive process³³. In q. 1, d. 35, which

31. *Ibidem*, d. 35, q. 2, art. 1 (E-Scriptum, p. 7, 333-335; X, p. 774b, A): «Sed vidisse speculum non est vidisse rem in speculo, immo sunt diversi termini et diversa vidisse. Ergo creaturae non videntur a Deo per essentiam suam tamquam per speculum».

32. *Ibidem*, d. 35, q. 2, art. 1 (E-Scriptum, p. 7, 353; X, p. 774b, D).

33. On Auriol's theory of knowledge see: F.A. PREZIOSO, *La teoria dell'essere apparente nella gnoseologia di Pietro Aureoli*, «Studi Francescani» 46 (1950), pp. 15-43; ID., *La species medievale e i prodromi del fenomenismo moderno*, CEDAM, Padova 1963 (Serie filosofica – Saggi e monografie, 42); ID., *Ricerche sulla gnoseologia medievale*,

treats of God's *intelligere*, Auriol claims that God's knowledge acts toward ("se habet") his own essence in the same way that human knowledge acts toward quality³⁴. What exactly does he mean by this?

Auriol has thought through the cognitive process anew. In his system, knowledge no longer occurs through the impression of the object upon the cognitive faculty. In opposition to prior tradition, which had ascribed to the intellect the *passive* role of the reception of the *species*, Auriol claims that the cognitive faculty is actually *active*, in that it is able to relate itself to something and to let mental objects appear, or even to produce them in the truest sense of the word. According to Auriol, two things come together in knowledge: an act of thought, through which an image (*similitudo*) of the object is produced, and the appearance of the object, to which the act of thought relates itself³⁵.

«Antonianum» 53/3-4 (1978), pp. 641-646; K. MICHALSKI, *Le criticisme et le scepticisme dans la Philosophie du XIV siècle*, in *Bulletin international de l'Académie polonaise des sciences et des lettres*, Imprimerie de l'Université, Cracovie 1925, pp. 41-122; S. VANNI ROVIGHI, *L'intenzionalità della conoscenza secondo P. Aureolo*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du premier Congrès International de Philosophie médiévale*, Louvain-Bruxelles 28 Août – 4 Septembre 1958), Nauwelaerts, Louvain-Paris 1960, pp. 673-680; ID., *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, in *Studi di filosofia medievale II. Secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 283-298; K.H. TACHAU, *Vision and Certitude in the age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Brill, Leiden, New York-København-Köln 1988 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 22), p. 112; R.L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions and Essential Predication*, in S. EBBESEN, R.L. FRIEDMAN (ed. by), *Medieval Analyses in Language and Cognition*, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, Copenhagen 1999 (Historisk-filosofiske Meddelelser, 77), pp. 415-430; D. PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt am Main 2002 (Philosophische Abhandlungen, 82), pp. 253-317; ID. *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*, Klostermann, Frankfurt am Main 2006 (Philosophische Abhandlungen, 92), particularly pp. 239-245, 316-317, 266-272; T. KOBUSCH, *Adaequatio rei et intellectus. Die Erläuterung der Korrespondenztheorie der Wahrheit*, in M. ENDERS, J. SZAIF (ed. by), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, de Gruyter, Berlin 2006, pp. 149-166.

34. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 1, art. 3 (E-Scriptum, p. 26, 1468-1471; X, p. 768b, C): «Ad primum quidem quod intelligere in Deo non est qualitas, sed sic se habet ad deitatem sicut in creaturis ad qualitatem».

35. On the problem of cognition in Auriol, see in particular R.L. FRIEDMAN,

But the act of intellect and the resulting *similitudo* of the object only concerns the *subjective* part of the process: It is no more than a *quality* in the subject³⁶. Through an intellectual act, the subject actively relates itself to a specific object within its mental “field of vision”. In Auriol’s words the subject “posits” the object in “*intentional existence*”³⁷.

But for Auriol this doesn’t suffice to explain how knowledge takes place. For the subjective act of thought can also theoretically prescind from the real presence of the object or produce visions that are either deceptive or to which nothing corresponds in reality³⁸. If true knowledge is to occur, it is also necessary that the object, to which the intentional act of thought relates itself, *appears* to the knower³⁹. The result of this process is *not* a qualitative

Act, Species, and Appearance: Peter Auriol on Intellectual Cognition and Consciousness, in G. KLIMA (ed. by), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham University Press, New York 2015, pp. 141–65. See also ID., *Peter Auriol*, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/auriol/>>, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), E.N. ZALTA (ed. by), 2016 (accessed: 01/02/2018). See also literature cited in note 33.

36. Auriol treats the topic extensively in *Scriptum*, d. 35, q. 1, art. 1 (E-Scriptum, p. 11–15, 569–763; X, p. 755a–758a).

37. On intentionality in Auriol, cfr. VANNI ROVIGHI: *L'intenzionalità della conoscenza*, pp. 673–680; PERLER, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*; ID., *What Am I Thinking About?*, pp. 72–89; K.H. TACHAU, *Some Aspects of the Notion of Intentional Existence at Paris, 1250–1320*, in EBBESEN, FRIEDMAN (ed.by), *Medieval Analyses*, pp. 331–53; J. BIARD, *Intention et présence. La notion de presentialitas au XIV^e siècle*, in D. PERLER (ed. by), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 76), pp. 265–282; 270–77; F. AMERINI, *Realism and Intentionality: Hervaeus Natalis, Peter Aureoli, and William Ockham in Discussion*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (ed. by), *Philosophical debates at Paris in the early fourteenth century*, Brill, Leiden 2009 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 102), pp. 239–60.

38. So for example someone traveling on a river in a boat will see the trees on the bank as if they were moving, or someone who plunges a pole into water will see it as bent even though it is not.

39. The subjective manner of considering the object and the reality of the object considered must agree with one another. If this is not the case, insight remains misleading. This is why Russell Friedman corrected the first interpreta-

subjective modification in the knower, but an *objective* concept, i. e. a new “mode of being” added to the object in that it “appears” to the subject: an *appearing being* (*esse apparens* or *esse obiectivum*). This mode of being is one that is dependent on the intellect, but it is not to be identified with either the intentional act of thought or a quality in the subject. It is rather the *object itself* that, in being known, changes its condition and becomes a *known object*⁴⁰. On this new model the object alone is not able to cause knowledge, yet nor does the act of cognition suffice to produce knowledge. Subject and object partake in its realization in equal measure. They are as it were two sides of the same coin.

So when Auriol goes on to say that God’s knowledge acts toward his own essence just as human knowledge does toward quality, he means that God’s intellect relates itself directly to his essence (and only to this), and then posits it in *apparentia obiectiva*, in the same way that in the human cognitive process the intentional act relates itself to a object in its mental ‘field of vision’ and posits it *in esse intentionali*. The divine essence definitively remains the only object to which the divine *intelligere* directs itself and *in this sense* it is correct to say that God knows only himself.

Yet this is not the end of the divine cognitive process. Auriol also applies the schema just described to divine knowledge. Just as in the human process the object must appear to the knower in

tions of Auriol as a conceptualist and proto-nominalist and by contrast defined his doctrine as a *moderate conceptualism*: the receptive moment has doubtlessly withdrawn in favor of the productive function of the intellect. Nevertheless, knowledge must guarantee its relation to the inner structure of the extra-mental object. Cfr. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intentions*, pp. 415-430.

40. On this see T. KOBUSCH, *Petrus Aureoli. Philosophie des Subjekts*, in T. KOBUSCH (hrsg. von), *Philosophen des Mittelalters: Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, pp. 236-249: 241-244; ID., *Das Verborgene und das Erscheinende. Grundlinien der Philosophie des Petrus Aureoli*, in M. GERWING, H.J.F. REINHARD (hrsg. von), *Wahrheit auf dem Weg. Festschrift für Ludwig Hödl*, Aschendorff, Münster 2009, pp. 246-266.

order for knowledge to occur, so God must appear to himself as his own object. That is the key that enables Auriol to justify the divine knowledge of creatures, without them having to become objects of God's knowledge.

For this, Auriol draws on the semantic device of *denominatio* and differentiates between two ways in which knowledge can be considered: *terminative* and *denominative*⁴¹. In q. 2 Auriol claims that something is understood terminatively if it is the object to which the act of cognition is directed. As we have already seen, In God's case, that can only be the divine essence. In this sense the creatures are in no way the object of divine knowledge⁴². The result of this process is the *apparentia*, the appearance, the *presentness* to God of God himself. The creatures however can thereby also be known *denominative*, by the fact that what appears in God *indirectly* (*in obliquo*⁴³), is the *undivided* totality of all creatures⁴⁴.

The use of the semantic tool *denominatio* or "connotation"⁴⁵ to explain divine knowledge enables Auriol to support his central

41. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 2 art. 2 (E-Scriptum, p. 10, 479-485; X, p. 776b, C). On this see CONTI, *Divine ideas*, p. 114.

42. *Ibidem*, d. 35, q. 2, art. 1 (E-Scriptum, p. 3, 142-146; X, p. 771b, B): «nulla intellectio est in Deo quae terminetur ad creaturas positas in esse prospectu, aut ad aliquid aliud a Deo».

43. It is clear that appearance in the divine realm is of another nature to appearance in the human realm. While the objects of knowledge appear to the creatures in a diminished, intentional being, God's essence and the creatures present in him appear to him in divine, real being.

44. *Ibidem*, d. 35, q. 1, art. 3 (E-Scriptum, p. 26, 1368-27, 1375; X, p. 767a, D): «Unde patet quod intelligere est quidam conceptus connotativus, hoc est aggregativus duorum, illius scilicet qualitatis et apparentiae obiectivae, quae connectuntur se ipsis et concurrunt ad unam perfectam rationem ipsius intellectionis; qualitas quidem formaliter et in recto, apparentia vero extrinsece et in obliquo. Secundum hoc oportet intelligi de deitate quod ultra eam divinum intelligere nihil addit nisi apparentiam obiectivam connexam cum deitate, ita quod deitas ut connectens apparentiam obiectivam, est enim id cui omnis res apparet et virtute cuius /Vb 365vb/ omnis res sibi apparet».

45. Auriol uses here the two terms *denominatio* and *connotatio* as they were synonymous.

thesis, according to which God's knowledge has no object other than the divine essence. For *denominative* knowing does not in any way require that something (in this case the creatures) is *directly* the *terminus* or object of divine knowledge. This kind of knowledge instead only require that something is known insofar as it is *indirectly* (*in obliquo*) *connoted* by something else. Accordingly creatures are known to God in that they are indirectly connoted by the divine essence, although they are not the direct object of God's knowledge. As God's essence appears to himself, the *apparentiae obiectivae* represented in it also appear, which in turn refer to the creatures. It alone suffices as the foundation of the infinite connotations of all creatures.

Appearance is a particular kind of relationship that doesn't come under any of the three kinds of relations provided by Aristotle in the *Metaphysics*⁴⁶. It is not a *numeric* relation, such as equality, similarity and identity, as it does not express any similarity whatsoever between the two concepts. It is not a *causal* relation, as appearance implies neither an acting nor an suffering on the part of either of the elements involved. Nor is it a relation of measured to the measure, as appearance pertains to the object that appears⁴⁷. For Auriol it is important to clearly distinguish connotation from relation, in order to clearly distance himself from those authors, particularly Aquinas, who conceive of the ideas in God as relations of imitability (*respectus imitabilitatis*). Such relations do not exist between connotative extremes, because their relationship *is not due to a common similarity*, as is the case with extremes related to one another. On the contrary, the connoting item (the divine *intelligere*) refers directly to something quite different (*i. e.* the divine essence) than that to which it refers

46. ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 1020b26-1021b11.

47. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 1, art. 3 (E-Scriptum, p. 29, 1481-1485; X, p. 768b, E-F).

indirectly (*i. e.* the creatures). In order to explain this point, Auriol gives same examples of connotation: humanity (*humanitas*) and flesh (*caro*). These concepts always refer to something else: humanity is always the humanity of a human being, just as flesh entails a reference to something whose flesh it is. In the same way the “rudder” (*remus*) connotes the what is “ruddered” (*remitam rem*), and the wing (*ala*) connotes the winged (*alatum*). They refer to one another, because their being named is always linked *in obliquo* to something distinct from them. Relations by contrast are linked to one other by a *respectus* that mediates between the two extremes; each is thus related to the other through something common to both. An example is the case of Socrates and Plato, who are both white and thus similar, because white inheres in both of them⁴⁸.

With this argument, Auriol wants to show that there are no particular similarities that mediate between the divine intellect and his essence. The manifold relations of imitability of the tradition are replaced by a single connotative relationship, the one

48. *Ibidem*, d. 35, q. 1, art. 3 (E-Scriptum, p. 25, 1276-1301; X, p. 765b, F-766a, D): «Talia igitur absoluta dicuntur connotantia absque hoc quod interveniat relatio media inter absolutum et connotatum, quod quidem patet. Tum quia talis ratio absoluta non concipitur per modum fundamenti alicuius habitudinis; unde non dicitur ad aliud ut fundamentum relationis, sed magis per propriam rationem, humanitas enim ex hoc quod est humanitas est humanitas alterius, et caro in eo quod caro est alterius. Non sic autem de his quae dicuntur alterius per modum fundamenti, album enim, licet sit simile alteri albo in eo quod album, non tamen vere dicitur quod album sit alterius album. Nunc autem vere dicitur quod caro est alterius caro et humanitas alterius humanitas (...) nam manus denominat manuatum et caput capitatum et ala alatum et remus navem sive remitam rem, ut Philosophus dicit in Praedicamentis”. (...) “Sic igitur patet differentia inter <conceptus> connotativos et relativos, quia connotativi includunt rationem absolutam cum termino, sine habitudine media connectente, quia ipsamet ratio absoluta connectit propter sui condicionem, sicut patet de ratione humanitatis et carnis et de ratione alae et remi. Conceptus vero relativi, ultra rationem absolutam et terminum, includunt habitudinem mediam et respectum».

holding between God's essence (the Godhead) and the creatures. This is also why God has no need of intermediaries, be they relations of reason or known objects, in order to know the creatures perfectly. By the mere fact that the simple *ratio* of Godhead "appears" to God himself, the connoted creatures also *immediately* appear to him. his knowledge of each specific nature is therefore direct, precise, and not mediated by anything, for the undivided *ratio* of Godhead alone suffices for God to completely and precisely know each specific nature.

A metaphor is helpful to explain this. Auriol writes:

Non debet ergo impossibile extimari quod una deitas indivisibilis possit esse similitudo plurium quidditative distinctorum; est autem sic quod si imago, lucens in speculo, esset indivisibilis sicut species existens in intellectu, viso unico et indivisibili, utpote imagine illa visa, tota facies et distinctio partium eius cognita videretur. Sic igitur in proposito, visa deitate, quae est res simplicissima, quamvis sit deitas tota subsistens, dicitur tota entitas creata visa esse distincte, cuius ratio est quia deitas est similitudo eminens lapidis, et per consequens quidam eminens lapis. Et ideo ea visa dicitur lapis cognitus eminenter⁴⁹.

When someone looks at his reflected image in a mirror, he sees his face as a whole and not as divided in distinct parts. Nonetheless he still sees each particular part. In the same way, when God's own essence is "illuminated" and appears to God himself, God also immediately sees the undivided totality of creatures that also appear. He sees for example the stone, as the stone shines in God's essence as in a mirror and is eminently represented by it. This is why the becoming present of God's essence to himself is also the becoming present of all creatures to him. The divine intellect is immediately directed solely toward his own essence as the first *terminus* of his knowledge, but he simultaneously knows

49. *Ibidem*, d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 16, 827-834; X, p. 799b, B-C).

all the infinite connotations and thus the creatures⁵⁰. In this way God is the exemplar cause of all specific natures which differ from one another⁵¹.

But it is important for Auriol that God knows also each particular individual which exists in the world. In what follows, we will see how Auriol develops this point.

4.2. *The Divine knowledge of Individuals*

The notion of connotation had enabled Auriol to clarify how God can know the different specific natures to be found in the world simply by knowing his own essence. What he had still left unexplained is how God can have exact cognition of each individual within a species. To put it differently: what is connoted by the divine essence in God's process of self-cognition is e.g. the nature of man or stone, not *this* man or *this* stone as individuals (*entia signata*). Now, in order to safeguard the Christian principle of God's providence and omniscience, Auriol had to account for the fact that divine cognition extends to singulars.

This issue fell directly within a debate between two opposite perspectives, *i. e.* the view that divine cognition must necessarily include individuals, and the idea, attributed to Averroes, that God

50. *Ibidem*, d. 35, q. 2, art. 2 (E-Scriptum, p. 11, 552-557; X, p. 777b, C): «Licet enim essentia divina simplicissima sit in se, est tamen plures in connotatis. Quamvis enim essentia quae terminat intuitum divinum simplex et una sit tam re quam ratione, nihilominus ea cognita plura dicuntur cognita, non quidem terminative, sed denominative, ut patet ex praedictis».

51. *Ibidem*, d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 12, 592-597; X, p. 796a, C-D): «Prima quidem quod deitas est similitudo propria cuiuslibet specificae naturae non quidem secundum aliam et aliam perfectionem quam habeat in se, aut secundum aliam et aliam rationem, ut praedicti imaginari videntur, immo sub una et eadem simplici perfectione secundum rem et rationem, quae importatur per deitatem, exemplar est omnium entitatum».

has no cognition of individuals. Aquinas, for example, accused Averroes of denying God's cognition of creatures in order to preserve his unity and simplicity. Against this view, Aquinas argued that it amounted to claiming that the producer (in this case, God) fails to know his own products (creatures). But this is impossible. Hence, God is bound to know individuals as well, insofar as he is the cause of each of them⁵².

Aquinas' argument strikes Auriol as inconsistent. The view that God knows individual creatures since he is their cause seems to Auriol insufficient to ensure his cognition of individuals. He holds it is necessary to distinguish, within God, *efficient* productivity from *exemplary* productivity. According to Aquinas, God produces all individual creatures in the world (*i. e.* individuals, *entia signata*) as *efficient cause*. By contrast, as *exemplar cause* he knows within himself the models through which he creates things, and recognizes within himself all the possible ways in which he can be imitated by things – e.g. by a man or a stone. God, therefore, is a *similitudo* of the specific natures of things. He is not a *similitudo* of each individual falling within a given species and possessing individual differences which distinguish it from another similar individual (in other words, God is not directly a *similitudo* of e.g. Socrates and Plato). However – so runs Auriol's argument – even though God is the (efficient) cause of all individuals, this cannot be the reason why he cognizes them as *signata*. For God, as exemplar cause, when cognizing himself does not recognize himself as the *similitudo* of singulars, but only as the direct *similitudo* of universal forms⁵³ – which was true for Auriol himself.

Thus, Auriol had to explain how God, as exemplar cause, can come to know individuals. Once again, if we are to make sense of Auriol's view, we must turn to his conception of human cog-

52. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 35, q. 1, art. 3, in co., p. 816.

53. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 4, art. 2 (E-Scriptum, p. 15, 730-739; X, p. 814b, D-E).

nition. Auriol discusses the issue of the divine cognition of singulars in relation to human cognition in *Scriptum*, d. 35, q. 4⁵⁴.

One of the basic principles of Auriol's theory of cognition is that the first thing our mind apprehends of a sensible object we encounter is the general notion of it. Since Auriol regards common natures as non-existent, individuals are the only truly existing things. Yet they are not directly cognizable to our intellect. This is because no singular possesses an individual intelligible property, *i. e.* a truly individuating property which contracts the species and reduces it to an individual – as posited by Scotus. Auriol holds that individuals are cognized by the intellect in an abstract way at first, through simple and general concepts (ultimately, as “vague individuals”, *i. e.* as concrete examples of a certain essence). In *Scriptum*, d. 35 q. 4, he claims that, in order to know an individual in its own individuality and to distinguish it from a similar one, the intellect must accomplish a second operation, which is performed through imagination (*mediante imaginatione*⁵⁵). Imagination connotes, *i. e.* “marks”, the sensible object. In other words, to the simple (abstract) concept which the intellect forms of it and which is common to all similar objects, imagination adds the aspects identifying it as a particular object, distinct from all others. Auriol describes the individuation performed by the imagination as an intentional setting of the object in space and time. By intellectually situating the object in a specific position in space and/or a specific moment in time (e.g. now or later), imagination “marks” the simple concept of the cognized object (the vague individual) and cognizes it distinctly as an individual object, *i. e.* a *signatum*. Thus, imagination produces the phantasm: a representation of the object that is no longer generic but “marked”, *i. e.*

54. On this see R.L. FRIEDMAN, *Peter Auriol on Intellectual Cognition of Singulars*, «Vivarium» 38/1 (2000), pp. 177-193.

55. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 4, art. 1 (E-Scriptum, p. 12, 602-604; X, p. 812b, E-F).

encompassing its distinctive traits as an individual. This representation is then transmitted to the intellect, which uses it to know the object in its specific individuality and to distinguish it from all similar objects.

Auriol presents this process as the formation of a linear opposition. This is created by the mind through an intentional act whose extremes are the cognizing subject and the cognized object. The mind sets the object of cognition at a specific point (the endpoint of the intentional act, represented by a line), and thus knows it distinctly as a particular and determined individual. Each individual is situated at the end of a specific intentional line: all similar individuals, then, differ from one another by their particular (intentional) position.

Now, as in the case of human knowledge, the divine intellect knows the universal directly, and individuals only *in a mediated way*⁵⁶.

God does not know individuals directly because the intellect (by its own nature, one might say) conceives specific unity before individual unity. In other words, it conceives each quiddity or nature (such as humanity or horseness) as a single and undivided whole, even though these quiddities do not correspond to anything real in the extra-mental world, but are only a conceptual or representational unity⁵⁷. In addition, as we have seen, the divine intellect conceives each quiddity in an eminent way (*i. e.* in a more noble and perfect way compared to how each quiddity can manifest itself in individuals). Therefore, the divine intellect knows creatures in the endless connotations of its own essence, and not directly the creatures Socrates and Plato, but only the universal man that stands in the same relation of representation to both Socrates and Plato. This means that it does not distinguish them directly. It only grasps them as a single specific unity.

56. *Ibidem*, d. 35, q. 4, art. 3 (E-Scriptum, p. 22, IIII-III2; X, p. 820a, C): «Est ergo considerandum quod deitas non potest immediate esse similitudo appropriata cuilibet individuo signate et indistincte, potest tamen mediate».

57. *Ibidem*, d. 35, q. 4, art. 1 (E-Scriptum, p. 17, 870-879; X, p. 816b, D).

Auriol clarifies all this by referring to how God knows angels and souls. Since angels and souls are incorporeal substances, they possess *no* concrete nature. Hence, no angel can have a concrete nature similar to that of another angel – unlike corporeal substances, which possess concrete natures and therefore can present some similarities. This is the case of Socrates and Plato: they have two similar concrete natures and can both be represented by the species man. Consequently, in the case of angels (and all other incorporeal substances) there is no multitude of individuals that can be represented under a single species, but only – so to speak – a multitude of singulars, each with his own specific *ratio*. To put it differently: each angel and each incorporeal substance represents a specific unity in itself. Since there is nothing concrete that can make one angel akin to another, *i. e.* that can make two or more angels appear similar, numeric unity coincides with specific unity. Hence, with respect to the divine intellect each incorporeal substance stands as a single specific unity, *i. e.* in the same way as each nature or quiddity, such as man or stone, stands with respect to the intellect: as an undivided whole. Therefore, God can know incorporeal substances directly, just as he knows all specific natures directly⁵⁸.

Things are quite different in the case of corporeal substances. These possess concrete natures which may present specific similarities. Therefore, several individuals may be intellectually represented by a single specific image. This means that numerical unity (the unity belonging to each *signatum* individual) does not coincide with specific unity⁵⁹. God knows creatures directly in his essence according to their specific unities. This is because, as we have said, he recognizes himself as the direct *similitudo* of specific natures, as man or stone, and not as the direct *similitudo* of singulars, as *this*

58. *Ibidem*, d. 35, q. 4, art. 3 (E-Scriptum, p. 20, 991-1008; X, p. 818A-B).

59. *Ibidem*, d. 35, q. 4, art. 3 (E-Scriptum, p. 20, 1015-1019; X, p. 818b, D-E).

man or *this* stone. As a result, he must know individuals in a different way, namely *in a mediated way*.

However, God's cognition of singulars cannot occur in the way we have described while speaking of the human cognition of singulars. The human intellect actively "marks" individuals with the help of imagination (strictly speaking, imagination is no sensible faculty, but, like the senses, it comes into contact with material objects). Yet this cannot happen in the case of God. He possesses no imagination and has no contact with the material world. His cognition is purely intellectual, hence abstract. In other words, God cannot perform *directly* a cognitive act setting singular objects in a spatio-temporally determined intentional representation, since his cognizing intellect transcends time and space⁶⁰. Human beings distinguish two perfectly similar individuals by placing them on two different intentional lines and producing in their mind an intentional opposition between their own intellect and either individual. By contrast, God does not directly perform any such operation of *signatio* or *demonstratio*, as Auriol calls it. Suggesting he does would mean debasing the divine intellect and equating it with the human one.

Auriol's strategy to solve this impasse is the following. First, he claims that God performs no act of *signatio* of singular objects, and yet he knows all the actual or possible cognitive acts directed by all created intellects towards all existing singular objects, and he is the exemplar cause of each of them. Thus, Auriol believes he can ensure God's complete cognition of each sensible singular (*individuum corporeum et quantum*). The latter is not to be viewed as just an object that can be "marked" as singular (*substratum quod demonstratur*), but as a singular that is actually *signatum* by an act of the soul, *i. e.* set within a certain spatial and/or temporal representation by any cognitive faculty. Let us explain this by referring to language. God cognizes the simple concepts of existing things, expressed by nouns such as "man" or "stone".

60. *Ibidem*, d. 35, q. 4, art. 3 (E-Scriptum, p. 22, 1117-1119; X, p. 820a, D-E).

But he also cognizes the composite concepts we get when we add a demonstrative adjective to a noun, and say “*this* man” or “*this* stone”, thereby making particular what would otherwise remain general and indicating a specific object⁶¹.

Second, Auriol claims – and this is arguably his most noteworthy thesis – that each quiddity, such as man or stone, contains countless *signabilitates passivae*, each of which represents a certain disposition or susceptibility to be marked as particular and determined. This *signabilitas passiva* is the essential condition for something to become the object of an act of *signatio* by any cognitive faculty. This is particularly clear in the case of human beings. When human beings are cognizing a sensible object, their cognitive faculties connote, *i. e.* “mark”, a sensible object *at a second stage*, in that they add to the simple concept formed at a first stage – and shared by all similar objects – those aspects identifying it as a particular object. Now, Auriol claims that God knows the *signabilitas passiva* of every specific abstract nature, such as man or stone, regardless and independently of any act of *signatio*. This means that God knows the disposition or susceptibility of each specific quiddity to be exemplified by different individuals. Yet his intellect does not directly “mark” each of them through a distinct intellectual act, for he does not recognize himself as the direct and appropriate *similitudo* of each individual

61. *Ibidem*, d. 35, q. 4, art. 3 (E-Scriptum, p. 24-25, 1235-1246; X, p. 821b-822a, F-A): «Sic igitur patet quomodo Deus potest cognoscere individuum corporeum et quantum, non enim potest nisi intelligendo illud cum signatione, ut hunc lapidem vel illum florem. Cum signatione autem quam intellectus suus exercent, hoc facere non potest [...] Intelligit ergo hunc lapidem et hunc florem, signatum signatione quam alius exercet, videlicet imaginatio vel sensus vel quae possibilis est exerceri, licet nullus actu exercent. Cum enim omnis sensus et omnis signatio, tam interior quam exterior, possibilis exemplatur per divinam essentiam, quae est similitudo eminens omnium rerum, vel potius omnia eminenter, necesse est quod ipsa similitudo sit huius lapidis et illius, in quantum similitudo est lapidis particularis et signationis vel signabilitatis passivae, ita quod totum hoc coniunctum est immediate exemplatum distincte, nam sine signatione passiva distincte exemplari non potest».

signatum. However, through the many connotations of his essence he cognizes not only specific natures, but their dispositions to be individualised. Therefore, God cognizes individuals as well, if only in a mediated way. And through his single essence, he is the exemplar cause of each of them⁶².

Within Auriol's system the divine essence turns out to be the only exemplar for the creation of both specific natures and individuals. Let us see now how this is possible according to Auriol.

5. Auriol's theory of exemplar causality as *similitudo aequivoca*

As the doctrine of the ideas was the model by which God's rational and ordered creation was explained, Auriol must now formulate a new concept of exemplarity consonant with his conception of divine knowledge in order to uphold the principle of rational creation. If the only object of divine knowledge is Godhead, this must also be the only exemplar of all creatures and the sole ground of the multiplicity of forms present in reality.

To develop an appropriate theory, in d. 35, q. 3 Auriol draws on Averroes. In order to preserve God's simplicity and perfection, Averroes claims that God only knows a unique object: his own

62. *Ibidem*, d. 35, q. 4, art. 3 (E-Scriptum, p. 25, 1246-1257; X, p. 822a, A-C): «Praecedunt autem signationem aut signabilitatem passivam signationes activae omnium sensationum et imaginationum possibilem, quae etiam exemplantur, propter quod divinus intuitus ad essentiam terminatus attingit aequivalenter et aequipollenter hunc lapidem et hunc florem et omne signatum individuum constitutum ex sua signatione seu demonstratione et ex substrato quod demonstratur. Et apparet quod, licet individuum substratum attingat mediante signatione vel signabilitate passiva, tamen immediate totum attingit quicquid se tenet ex parte individui [...] Ex quo manifestum relinquitur quomodo Deus, intelligendo suam essentiam, non solum intelligit rerum omnium quiditates, immo signationes passivas earum in quolibet individuo, quamvis per intellectum suum illas non signet».

essence⁶³. Auriol now attempts to argue in favour of Averroes's doctrine, as it enables him to explain how manifold creatures can arise from the knowledge of a single object. He can thereby create a new system that only envisages a single relationship of exemplarity: the one between the Godhead and the creatures, the *similitudo aequivoca*.

Primarily Auriol accuses Aquinas of having misunderstood Averroes when he claimed that he had denied God the knowledge of creatures. According to Aquinas, Averroes had only accorded to God a universal and confused knowledge of beings, a *scientia universalis*, not *particularis*. For Auriol, by contrast, Averroes only wanted to deny God a *direct* knowledge of individuals. Auriol's argument runs as follows: according to Aristotle the expression "*in universali*" can be taken in two different ways, either as knowledge of species or as knowledge of individuals. In Auriol's opinion, in saying that God can only know universals, Averroes only wants to deny that God's intellectual act relates to *individual* creatures, as this would not be in accordance with divine perfection. But this does not mean that God would lack knowledge of the specific principles according to which creatures are created⁶⁴. For Averroes knowledge of the species is sufficient to guarantee both divine perfection and God's knowledge of the world. An example from geometry serves to illustrate this: someone who knows that a triangle has three corners has no need to know all of the really existing triangles in order to better understand the form of a triangle⁶⁵.

63. AVERROES, *Aristotelis metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis et epitome*, Theophrasti metaphysicorum liber, XII, c. 51, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis 1562 (an. repr. Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1962), VIII, p. 337, B-C.

64. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 3, art. 1 (E-Scriptum, p. 4, 164-171; X, p. 790a, B-C).

65. *Ibidem*, d. 35, q. 3, art. 1 (E-Scriptum, p. 4, 196-204; X, p. 790b, B-C): «Qui enim scit quod omnis triangulus habet tres <angulos> aequae perfectam cognitionem habet de ista veritate, ac si discurreret per omnes triangulos qui sunt in

Although Auriol on the one hand tries to defend Averroes from the attacks of the theologians, on the other he must concede that Averroes was mistaken to deny that God has a complete knowledge of individuals⁶⁶. Nonetheless he grants him the merit of having recognised that God can be the cause of all creatures through the knowledge of a single object, his own essence. The key moment for Auriol lies in the different conception of divine causality: for Auriol as much as for Averroes there needn't necessarily be a direct *similarity* between cause and effect. Take for example a body's heat, which is caused not only by fire, but also by stars and movement. The heat of fire remains the principle, which founds, regulates and measures each concrete manifestation of heat in natural bodies: it is their *exemplar*⁶⁷ cause.

Averroes' theory serves Auriol in order to reject the Aristotelian principle *omne agens agit sibi simile*, which claims that any cause always produces an effect somehow similar to itself and which the Scholastics applied to the relation of similarity between God and creation⁶⁸. According to this pattern of creation, the effect pre-exists in the cause in the form of idea-exemplar, which serves as the model for the resulting creation, just as the project of a house in the mind of an architect is the pre-existing model, the foundation upon which the architect builds the house.

Auriol's exemplarism, by contrast, does not entail a direct correspondence between archetype and copy, since there can be

pulvere vel in aere vel in latere. Non enim accrescit sibi aliqua notitia quae faciat ad perfectionem. Si igitur Deus novit omnes veritates geometricas et mathematicas ac physicas, cognoscendo quidditates omnium specierum et earum proprietates, nihil ad eum sollicitari de individuīs signatis, in quibus illae veritates particulariter designantur».

66. *Ibidem*, d. 35, q. 3, art. 1 (E-Scriptum, p. 6, 294; X, p. 791b, F).

67. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 3, art. 1 (E-Scriptum, p. 5, 246-254; X, p. 791a, D-E).

68. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, c. 45, p. 372.

no correspondence at all between the divine essence and creatures, based on something holding between idea and *ideatum*. Inasmuch as one single form has to be the exemplar cause of all different beings, it follows that this form cannot exactly resemble any of them, for were it to accord with any one of them it could no longer correspond to the others. In order to represent all of them, it must represent no-one⁶⁹.

In order to explain this new model of exemplar causality, Auriol has to resort to the formula of *aequivocatio*. This presupposes no *assimilatio* of an idea, on the contrary it presupposes an "opposition", that is, a link between two termini that belong to different genera and kinds. Auriol thus claims that

non est impossibile, nec repugnantiam aut contradictionem includens, quod sit aliqua forma quae, per suam simplicem rationem formalem, similitudo sit inter se dissimilium quidditatum et naturarum, similitudo tamen aequivoca et alterius speciei seu generis ab eo cuius est similitudo⁷⁰.

There is no contradiction in saying that there is a form that alone and in itself is the exemplar for manifold forms and specific natures that do not resemble one another. But this is only valid if we assume that this form is an *equivocal* exemplar, *i. e.* one that does not resemble the things for which it serves as exemplar.

69. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 14, 702-707; X, p. 797b, E): «Non enim ex eo quod est simillima uni quidditati tollitur quin possit alteri esse simillima, pro eo quod simul stat in similitudine quod sit quidditati primae simillima, aequivoce tamen, et cum hoc eidem dissimillima, alioquin non esset aequivoca, cum aequivocatio et dissimilitudo sint idem. <Unde> [Cum Vb] non plus repugnat similitudini quidditatis quod sit eidem dissimillima, quatinus est similitudo alterius dissimilis quidditatis, quam quod sit dissimillima, quatinus est aequivoca». On the concept of *aequivocatio*, see below. See also *ibidem*, d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 12, 617-620; X, p. 796b, B) and d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 15, 744-747; X, 798a, F).

70. *Ibidem*, d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 13, 663-666; X, p. 797a, D).

The difference between univocal, equivocal and analogical concepts⁷¹, systematically worked out in Aristotle's *Categories*⁷², was a tool of fundamental significance for the discussion of many philosophical and theological problems, including causality. The three possible ways of understanding a concept correspond to three different types of causality: (i) An *univocal cause* leads to an effect that is similar to itself and with which it shares the same nature and *ratio*, as in the case of human reproduction. Father and son resemble one another in that they are individuals of the same species. (ii) An *equivocal cause* by contrast brings about an effect whose form differs from its own, as in the case of heat and movement. The form of heat that results from movement is not preexistent in that movement. The movement and the heat generated do not share the same form, they are not of the same species and do not share the same *ratio*. But the heat in the movement and heat generated both belong to the genus of heat. (iii) An *analogous cause* is partially univocal and partially equivocal, as it produces an effect that has the same form as it, but the form has a different kind of being in the cause as it does in the effect. The most familiar example is that of the architect. The idea of the house exists in the mind of the architect, but the house has a different kind of being in his mind, *i. e.* the being of an idea, and in reality. In the Middle Ages, the meta-

71. On the linguistic level, the distinction between *univocal*, *equivocal*, and *analogical* expressions corresponds to the three ways in which a term can be understood when it designates a number of different subjects: 1) If it is used with the same meaning for all subjects that it designates, then it is *univocal*, as for example when one says "Socrates is a man" and "Plato is a man". In both cases "man" designates "rational living being". 2) If a term has a different meaning for each subject that it is used for, it is used *equivocally*, as for example in the case of "dog" which designates both the animal and the heavenly constellation. 3) If the term has different meanings in the different ways it is used, but if they are still to a certain extent related to one another, then it is used *analogically*, as for example when we speak of "health" regarding an animal or regarding food. In this case food is designated as "healthy" to the extent that it is in a causal relationship with the health of the animal.

72. ARISTOTELES, *Praedicamenta*, I, 1A1-12.

phor of the architect was often used to explain the divine creation through ideas.

By means of the model of equivocation, Auriol is able to contest precisely this traditional model of creation: equivocation requires no conformity of the being to an idea, so there is no contradiction in the fact that the single *ratio* of divinity is *equivocally* the exemplar cause of different forms. Such a contradiction only would obtain in a univocal relation, which involves a one-to-one relation of similarity between idea and *ideatum*, *i. e.* only when one wants to insist on the Platonic idea of correspondence between the being and the idea, which Auriol has sharply criticised⁷³.

6. Concluding remarks

In Auriol's new theory, Godhead is the sole *terminus* of the divine intellection and therefore the sole pattern of creation, *similitudo eminens et aequivoca omnium naturarum*. It is also an *immediate similitudo*⁷⁴: the intermediaries in the process of creation, *i. e.* the ideas,

73. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 14, 720-733; X, p. 798a, B): «Sed manifestum est quod contradictio non sequitur in aequivoca similitudine, sed in univoca tantum. In univocis enim sequitur, si duo alba sunt similia tertio, quod sint similia inter se, pro eo quod similitudo fundatur super aliquo quod est eiusdem rationis in tribus. In aequivoca vero similitudine non fundatur assimilatio in aliquo quod sit eiusdem rationis. Nam [...] illud quod est similitudo rosae est alterius rationis a rosa, et per consequens dissimile specifice. Et propter hoc non sequitur, si sit similitudo alterius, utpote lapidis, quod lapis et rosa sint similia, quia sic sunt similia in tertio, quod illa realitas in qua similes sunt, vel potius quae est similitudo amborum, est etiam quaedam dissimilitudo amborum, nec est eiusdem rationis aliquid reperibile propter hoc in ambobus. Et ideo non infertur quod ambo illa sint similia, participando in se aliquid unum et idem, quod sit eiusdem rationis. Ergo manifestum est quod similitudo aequivoca, dum tamen non sit arctata, potest esse per unum et idem simplex similitudo expressa dissimilium quidditatum».

74. *Ibidem*, d. 35, q. 3, art. 2 (E-Scriptum, p. 13, 648-649; X, p. 797a, A): «Deus est similitudo rerum omnium absque omni habitudine media seu respectu»; d. 36, q. 2, art. 3 (E-Scriptum, p. 18, 985-989; X, p. 854b, F).

of the tradition have now been replaced by divinity itself, which is in a direct relation with the creatures, as it is in itself *forma primaria et principalis et primum exemplar*⁷⁵. The feature of imitability is granted to God's essence alone. Yet this essence *resembles* none of the creatures in particular, as then it could not serve as the exemplar for *all* creatures.

Auriol unseats the principle of a direct correspondence between *ideatum* and *idea*, which dates back to Augustine. In its place the relationship that links the creatures to God is defined as *similitudo aequivoca*. The doctrine of *similitudo aequivoca* represents the swansong of the traditional concept of exemplar causality, which required a univocal correspondence between ideas and entities. This also constitutes a turning away from the view that the world was created according to immutable, pre-existing models in God.

The use of connotation enables Auriol to safeguard the divine knowledge of creatures. *In recto* God indeed knows only himself. But although the divine *ratio* is simple and undivided, it is still connoted with various meanings, which in turn refer to the creatures. Thereby the multiplicity of beings is also known by God, without the mediation of the ideas. But the elimination of the ideas as the media of the cognitive process at once entails the elimination of media from the process of creation too: the various connotations, which safeguard the divine knowledge of creatures, ultimately play no role in creation. They exclusively serve God's knowledge of creatures. But the sole exemplar for creation remains God's es-

75. *Ibidem*, d. 36, q. 2, art. 3 (E-Scriptum, p. 18, 972-981; X, p. 854b, D): «Est enim inconcusse tenendum quod tota ratio exemplaritatis et ideae residet in ratione deitatis [...] et per consequens deitas est omnium similitudo primaria et forma principalis, ut sic cadat omnis imaginatio et illorum qui opinantur quiditates ut cognitae habere rationem ideae et illorum qui dicunt hoc de respectibus imitabilitatum et eorum qui dicunt de rationibus absolutis circa divinam essentiam intellectis aut existentibus ex natura rei».

sence. The connotations are not *models*, according to which God created the world, they are not specific *rationes*, that are the ground, *ante rem*, of the differences given in material reality. As Perler has claimed, the *esse obiectivum*, which Auriol maintains in his theory, is no longer that on the basis of which each being is what it is and is knowable as such, as it was for Scotus. It is no longer the result of the divine production of the ideas, which are the eternal principles of the intelligibility of extra-mental things. It is rather a *modus essendi* of the present object of knowledge, which only arises when it appears to the knower⁷⁶. The divine knowledge of creatures, as conceived by Auriol, seems instead to be close related with a form of actual existence of the world. It is not because it first *becomes* known through ideas that every being is then created, it is rather because things *are* actually known by God that they immediately conform to the divine essence:

creaturae prout existunt in rerum natura, imitantur immediate deitatem et exemplantur ab ea; illud enim idem attingit deitas secundum rationem causae exemplaris quod attingit ut efficiens et ut finis, et aequae immediate. Est autem finis et efficiens creaturarum secundum esse extra, non quidem mediante esse cognito earundem, immo immediate, quare et erit exemplar ipsarum immediate. Unde creaturae non solum ut intellectae, immo ut existentes, sunt quaedam similitudines diminutae ipsius. Et confirmatur quia creatus artifex per eandem similitudinem existentem in intellectu speculatur immediate formam arcae, et ipsam in materia immediate operatur. Unde forma domus existens in materia non solum similis est eidem formae relucenti obiective in mente artificis, immo ambae similes sunt speciei existenti formaliter in eius intellectu; et per consequens illa species habet rationem primarii exemplaris; utraque vero forma rationem ideati et exemplati. Et eodem modo intelligendum est in divinis.⁷⁷

76. Cfr. PERLER, *What Am I Thinking About?*, pp. 72-89.

77. PETRUS AUREOLI, *Scriptum*, d. 36, q. 2, art. 3 (E-Scriptum, p. 19, 989-20, 1000; X, p. 855a, A-B).

Auriol's new concept of exemplar cause doesn't envisage any preexistent models for creation. The *esse obiectivum* of the house only arises when to the intentional act of the intellect, in which the architect imagines the house, the appearing being of the object, *i. e.* the house is added. Only then do they both, the subjective act of the intellect and the object, conform to the *esse apparens*, *i. e.* the *esse obiectivum* of the real existing object. Only then does knowledge occur. It is the same in the divine sphere: the *apparentiae obiectivae*, in which God knows the creatures, only arise when the creatures actually appear to God. In other words, the *apparentiae obiectivae* are nothing else than the (at a specific point in time) real existing creatures insofar as they are actually known by God from all eternity, as abstracted from all time⁷⁸.

78. In order to avoid divine necessitarianism and preserve human freedom, Auriol develops an innovative theory on future contingents and divine foreknowledge. On this see C. NORMORE, *Future Contingents*, in N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (ed. by), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 358-81: 369-370; ID., *Petrus Aureoli and his Contemporaries on Future Contingents and Excluded Middle*, «Synthese» 96 (1993), pp. 83-92; C. SCHABEL, *The Quarrel with Aureol: Peter Aureol's Role in the Late-Medieval Debate over Divine Foreknowledge and Future Contingents*, 1315-1475, Ph.D. dissertation defended in 1994 at the University of Iowa; ID. *Peter Aureol on Divine Foreknowledge and Future Contingents: Scriptum in Primum Sententiarum*, distinctions 38-39, «Cahiers de l'Institut du Moyen Age Grec et Latin» 65 (1995), pp. 63-212; ID., *Peter de Rivo and the Quarrel over Future Contingents: New Evidence and New Perspectives*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 6 (1995), pp. 363-473; 7 (1996), pp. 369-475; ID., *Theology at Paris 1316-1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Ashgate, Aldershot 2000; R.L. FRIEDMAN, C. SCHABEL, I. BALCOYIANNPOULOU, *Peter of Palude and the Parisian Reaction to Durand of St. Pourcain on Future Contingents*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 71 (2001), pp. 183-300; M. THAKKAR, *Peter Auriol and the Logic of the Future*, Ph.D. dissertation defended in 2010 at the University of Oxford.

From Scotus to the *Platonici*: Hugh of Novocastro, Landulph Caracciolo and Francis of Meyronnes

William Duba*

The library of the Abbey of St.-Victor in Paris once held a fifteenth-century paper composite codex; among the texts it conserves, one begins:

Here begins Plato's book, the *Timaeus*, which I propose to comment upon for various reasons. First, so that the sacred positions of Plato, which are known to few now living, may then be more clearly understood by our posterity. Second, so that the books of Cicero, Macrobius, Apuleius, Boethius, and other Platonists be more easily understood according to Platonic positions. Third, because none of our predecessors after Calcidius bothered to comment or expound upon Plato, perhaps because of his strange way of speaking. Fourth, because many experienced theologians and philosophers today boast in citing Plato who have never seen his books, or if perhaps they have seen them, they can understand them only with difficulty. But when this work, with God's guidance, is completed, I hope that the sacred and arcane Platonic concepts (*rationes*) may be easily understood and known¹.

* Université de Fribourg (Switzerland).

1. ANONYMUS, *Commentarium in librum Thymey Platonis*, Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14716, f. 273ra; Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. E.V. 152, f. 1r: «Hic incipit liber Thimei Platonis, quem variis de causis commentizare proposui. Primo, ut sacre Platonis sententie, a paucis nunc viventibus cognite, deinde a posteris nostris clarius intelligantur. Secundo, ut tam Tullii quam Macrobii quam Apulii quam Boecii et aliorum platoniorum librorum facilius secundum platonicas sententias intelligi possint. Tertio, quia nullus antecessorum nostrorum post Calcidium Platonem commentizare vel exponere curaverit, forte ob alienum loquendi modum. Quarto, quia multi peritissimi theologi et philosophi hodie Platonem allegare gloriantur qui nec libros suos unquam viderunt nec visos forte cum difficultate eosdem

From the colophon to another copy, currently in the Vatican, we learn this commentary was composed in 1363². Leaving aside the problem that, in fact, the *Timaeus* had several glosses and commentaries after Calcidius³, the anonymous commentator witnesses the curious problem of fourteenth-century Platonism: while there were fourteenth-century Platonists, the most notable among them do not seem to know Plato directly.

In some ways, the mid-fourteenth-century Plato had become merely a collection of *opinionones* and *auctoritates* on specific topics. Consider, for example, how the Franciscan Nicholas Bonetus, writing in the 1330s, opens a discussion of the factual eternity of the world in his *Physica*:

Continuing the theme of the eternity of the world, now it will be investigated whether the world factually or indeed (*de facto vel de inesse*) is eternal. On this too, modern philosophers break with ancient philosophers. Yet it is clear that our forefathers, namely Aristotle and Averroes, his commentator, assert that the world is necessarily

intelligere possent. Sed opere isto Deo duce peracto spero platonicas sacras et archanas rationes levius intelligi et nosci posse». Unless otherwise noted, all translations are my own. On this commentary, see the discussion by Z. KALUZA, *L'organisation politique de la cité dans un commentaire anonyme du Timée de 1363*, in A. NESCHKE-HENTSCHEKE (éd. par), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Peeters, Louvain-Paris 2000 (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 53), pp. 141-171, especially pp. 150-160.

2. ANONYMUS, *Commentarium in librum Thymey Platonis*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Chig. E.V. 152, f. 60v: «Et sic explicit libri Thimei Platonis commentizatus anno dominice incarnationis M^o CCC^o lxiij^o Deo gratias». See E. JEAUNEAU, *Gloses sur le «Timée» e commentaire du «Timée» dans deux manuscrits du Vatican*, «Revue des Études augustiniennes» 8 (1962), pp. 365-373, reprinted in *Id.*, *Lectio philosophorum: recherches sur l'Ecole de Chartres*, Amsterdam, Hakert 1973, pp. 195-203; 200-203; P.E. DUTTON, *Material Remains of the Study of the Timaeus in the Later Middle Ages*, in C. LAFLEUR (éd. par), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Brepols, Turnhout 1997 (*Studia Artistarum – Études sur la faculté des arts dans les universités médiévales*, 5), pp. 203-230: 222-223, which paraphrases nearly *verbatim* the passage translated above.

3. DUTTON, *Material Remains*, p. 223, summarizes succinctly: «But to claim that no one had bothered to comment on the *Timaeus* after Calcidius was either a case of profound ignorance on his own part or a reflection of the gulf of neglect that had grown up since 1255».

eternal, and the Commentator asserts this more pertinaciously than did Aristotle, and they try to demonstrate this with many demonstrations. But only Plato generates the world in time, and in this all modern philosophers are Platonists⁴.

Long before Nicholas Bonetus, the medievals adopted Calcidius' reading of the *Timaeus*, and associated Plato with the doctrine that the world (and time) has a beginning, but not an end. To a reader used to thirteenth-century scholastic discussions, however, Bonetus' text is striking for another reason: although at the time of writing, he was almost certainly a bachelor, if not master, of theology, he refers to himself as a philosopher and explicitly situates himself in continuity (and discontinuity) with ancient philosophers. While using arguments and opinions to be found in contemporary Franciscan *Sentences* commentaries, he calls himself a Platonist⁵.

Nicholas Bonetus, it should be underscored, was not an unqualified Platonist. As an atomist, he aligned himself explicitly with De-

4. NICOLAUS BONETUS, *Physica*, VII, c. 2, L. Venier (ed.), Venetiis 1505, f. 70va: «Amplius autem de eternitate mundi adhuc perscrutandum est an mundus de facto vel de inesse sit eternus. In hoc etiam moderni philosophi deviant a philosophis antiquis. Palam autem quod progenitores, scilicet Aristoteles et Averroes, eius commentator, asserunt mundum necessario esse eternum, et hoc magis pertinaciter Commentator asserit quam Aristoteles, et hoc multis demonstrationibus nituntur demonstrare. Solus autem Plato mundum generat ex tempore, et in hoc sunt platonici omnes moderni philosophi». Bonetus' use of *de inesse* derives from Francis of Marchia's doctrine; in this context, it is used in opposition to *de possibili*, what is determinately possible, thus meaning what is determinately actual, hence the translation "indeed". See C. SCHABEL, *Il determinismo di Francesco di Marchia (Parte I)*, «Picum Seraphicum» 18 (1999), pp. 57-96; *Id.*, *Il determinismo di Francesco di Marchia (Parte II)*, «Picum Seraphicum» 19 (2000), pp. 15-68.

5. See, e.g., Franciscan debates on the eternity of the world in the 1310s, W. DUBA, *Illi sollertissimi erraverunt in multis: The Eternity of the World Among Early Scotists, with Editions of Questions by Hugh of Novocastro and Landolfo Caracciolo*, in W. DUBA, R. FRIEDMAN, C. SCHABEL (ed. by), *Studies in Fourteenth-Century Intellectual History in Honor of William J. Courtenay*, Peeters, Leuven 2017 (*Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales – Bibliotheca*, 14), pp. 147-255.

mocritus, and contrasted his position with the “Platonic” atomism of Gerald Odonis⁶. In his *Metaphysica*, he outlines the “Platonic” and “Peripatetic” views on universals. His account of “Platonic” universals makes it clear that he has the Platonic doctrine of ideas in mind: they exist separately from the intellect, there are only universals of being and of most specific species, universals are the same as particulars, but more perfect than them, a universal cannot be multiplied according to many particulars of the same type, universals are what is understood, and, separate from particulars, are necessary for scientific knowledge, they are also central to generation, and they are neither generable nor corruptible. While he concedes that the Platonic view seems «possible and true», he both modifies it and rejects it. First, he modifies it by arguing that Plato’s doctrine that multiple particulars of the same type share only one universal is unnecessary, and moreover, that, from the view that being *qua* being and most specific species have universals, one can also infer, against Plato, that intermediate genera have universals as well. Second, he rejects the “Platonic” position, preferring the “Peripatetic” view on the grounds that Platonic universals are necessary and eternal, which would challenge contingent creation⁷.

In this Platonic-Peripatetic division, Nicholas Bonetus presents a core doctrinal distinction figuratively at the center of the schools of Athens: universals. By the time of its printing in 1505, his presentation of Aristotelian universals perplexed the editor, saying that «much that

6. See C. SCHABEL, *Gerard Odonis*, in H. LAGERLUND (ed. by), *Encyclopedia of Philosophy: Philosophy between 500-1500*, Springer, Dordrecht 2011, pp. 399-402: 400. A. ROBERT, *Atomism*, in LAGERLUND (ed. by), *Encyclopedia of Philosophy*, pp. 122-125: 124; S. DE BOER, *The importance of atomism in the philosophy of Gerard of Odo (OFM)*, in A. ROBERT, C. GRELLARD (ed. by), *Atomism in Late-Medieval Philosophy and Theology*, Brill, Leiden 2009, pp. 85-106; C. GRELLARD, *Croire et savoir. Les principes de connaissance selon Nicolas d’Autrécourt*, Vrin, Paris 2005, pp. 218-220, and the literature cited there.

7. See W. DUBA, *Three Franciscan Metaphysicians after Scotus: Antonius Andreae, Francis of Marchia, and Nicholas Bonet*, in F. AMERINI, G. GALLUZZO (ed. by), *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, Brill, Leiden 2014 (Brill’s Companions to the Christian Tradition, 43), pp. 413-493: 480-485.

is discussed here would be judged pure fictions by true Peripatetics⁸. While it may lack exegetical precision, Bonetus' account does not merely recognize that Platonists and Aristotelians endorsed opposed ontologies; it acknowledges that the difference is not theological, but philosophical, specifically "metaphysical", and it implies that Platonists and Peripatetics could be found among his fourteenth-century contemporaries.

Perhaps the most well-known "Platonist" of the early fourteenth century is Francis of Meyronnes, who, in the early 1320s, famously defended Plato's doctrine of ideas against Aristotle's attacks, claiming that Aristotle was "the worst metaphysician"⁹. While he does not show a direct awareness of Plato's writings, he separates what has been said about Plato into distinct theological and metaphysical doctrines of ideas, corresponding to the Plato of Augustine and the Plato of Avicenna. Meyronnes would seem, therefore, to be Bonetus' ancestor in belonging to the group of «experienced theologians and philosophers» who cite Plato without having read him.

On the other hand, Francis of Meyronnes was also a Franciscan working in the tradition of John Duns Scotus, and his philosophical-theological system, while continuously indebted to Scotus, in many respects goes beyond the intent of the Subtle Doctor. On divine ideas, Meyronnes rejects Scotus for not being Augustinian enough, links philosophical ideas to doctrines of universals, and determines that such ideas are neither real nor mental beings, but undergird both. Throughout, he adopts the terms of the debate among Franciscans in the 1320s, and forges a new path.

8. *Ibidem*, p. 484.

9. See E. MAHONEY, *Aristotle as <The Worst Natural Philosopher> (pessimus naturalis) and <The Worst Metaphysician> (pessimus metaphysicus): His Reputation among Some Franciscan Philosophers (Bonaventure, Francis of Meyronnes, Antonius Andreas, and Joannes Canonicus) and Later Reactions*, in O. PLUTA (hrsg. von), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Grüner, Amsterdam 1988 (Bochumer Studien zur Philosophie, 10), pp. 261-273.

The radical nature of Meyronnes' position can be seen through a reconstruction of its history. John Duns Scotus rejected the traditional account of divine ideas as relations, identifying the divine ideas as the cognized objects of creation, as cognized in the divine essence; in order to do so, he had to marginalize some authoritative passages from Augustine, focusing on the ideas' role in cognition at the expense of their duty as exemplars. Hugh of Novocastro defended Scotus' position, insisting that ideas functioned as exemplars without providing a satisfactory account of how they did so. Peter Auriol roundly attacked Scotus' doctrine from an epistemological perspective, provoking Landulph Caracciolo to defend vigorously the Subtle Doctor, emphasizing the role of divine ideas in explaining contingency. Francis of Marchia further explored the relationship between the ideas of creation and their contingency or necessity. Against this backdrop, Francis of Meyronnes returns to Augustine, making him the center of his divine ideas discussion, and roundly rejects Scotus as failing to account for how divine ideas function as exemplars. He distinguishes between ideas as Augustine speaks of them, and ideas as Plato and Avicenna use them, and this leads him to a discussion of universals, which he understands as quiddities taken with their property of being communicable. In his final revision, the *Conflatus*, Meyronnes develops a new relational account of ideas. He is explicit that Augustine and the Plato used by Augustine treat ideas in a theological sense, that is, divine ideas, while Avicenna addresses ideas in a philosophical sense, that is, universals. As a theologian, Meyronnes holds Augustine's doctrine of divine ideas on authority alone; as a philosopher, he maintains the need for an extramental (and extra-real) doctrine of universals against the conceptualists in the Arts Faculty. Meyronnes cuts the knot between theological exemplar-creation and philosophical doctrines of universals.

I. John Duns Scotus

As is clear from the other articles in this volume, John Duns Scotus introduced a radically new doctrine of divine ideas, identifying them with the objects of God's understanding. In particular, he criticizes the doctrine of Henry of Ghent and others who posit that ideas are eternal relations. Scotus insists that intellection does not require any pre-existing relation, and if one is looking for a relation between a God that understands and the object of His understanding, that relation must be asymmetric: God, as the first being, cannot in any way depend on something else, and, since He is entirely simple, nor can his understanding; the object, on the other hand, must depend on God. Scotus identifies divine ideas with the object of understanding as cognized (*obiectum ut cognitum*)¹⁰.

As part of his criticism of the relational view, Scotus portrays God's understanding of creation as a sequence of four logical instants or signs, treated in detail elsewhere: S1) God understands Himself (the divine essence). S2) God produces something, say a "stone", in intelligible being, that is, as a mental entity; as such, it is immediately understood by God, but the (mental) relation of understanding is one-way, from the intelligible being to God, thus "being understood". S3) God then compares Himself to the (intelligible) rock, and thus produces a (mental) relation going the other way, from Himself to the rock. S4) By reflecting on this last relation, He knows it to be un-

10. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 26-48, C. Balić et alii (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanae, Città del Vaticano 1963, d. 35, q. un., n. 28, pp. 256-257: «Non oportet ergo propter intellectionem alicuius obiecti praecise quaerere relationem, nec in utroque extremo nec in altero, – ergo oportet aliquid aliud addere, propter quod sit relatio in utroque vel in altero; illud autem non videtur esse nisi vel mutua coexigentia, si est relatio mutua, – vel dependentia in altero extremo, si non est mutua; hic autem quando Deus intelligit aliud a se, non potest poni mutua coexigentia in utroque extremo, ut videtur, – ergo praecise sufficit ponere relationem in altero extremo, ubi est dependentia: illud est obiectum ut cognitum».

derstood¹¹. In an annotation, Scotus notes that there are ideas of all secondary objects, substances, accidents, singulars, universals, inferiors and superiors¹².

Scotus argues that, if divine ideas were relations from God to creatures (S4), they would be far removed from God's action to creatures. Rather, Scotus appears to posit that ideas are the creatures as produced in intelligible being (S2). He makes clear this is what he means by an appeal to Augustine's doctrine from Question 46 (of the 83 Questions), which he reduces to «an idea is an eternal description (*ratio*) in the divine mind, in accordance with which something can be formed as according to its proper description¹³». He continues, the "stone of the intellect" can be called an idea, because it is the *ratio* according to which the real stone is formed¹⁴. In his Parisian *Reporta-*

11. Cfr. *ibidem*, n. 32, p. 258: «Hoc potest poni sic: Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem: 'lapidis ut intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis est cognita. Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide – ut obiectum, immo ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti». See the discussion of E. Dezza in the present volume.

12. *Ibidem*, Adnotatio Duns Scoti, p. 258: «Secundum istam viam patet cuius est idea: quia omnis obiecti secundarii (sive sit producibile sive comproducibile), et alia singularis et universalis, et aliae (universaliter) inferioris et superioris, – sicut incedis de intellectu».

13. *Ibidem*, n. 38, p. 260: «Sententia Augustini, in illa quaestione, potest colligi in ista descriptione ideae: 'idea est ratio aeterna in mente divina secundum quam aliquid est formabile ut secundum propriam rationem eius'».

14. Cfr. *ibidem*, n. 40, p. 261: «Secundum autem istam istam descriptionem videtur quod 'lapis intellectus' possit dici idea: ipse enim habet omnes istas condiciones, quia est ratio propria 'factibilis extra', – sicut 'arca in mente' potest dici ratio respectu arcae in materia et est propria ratio secundum quam 'arca in materia' formatur. Et ista 'ratio aeterna' est in mente divina ut cognitum in cognoscente,

tio I-A, he states outright: «And thus it is clear that an idea is not any relation, but is the cognized object in the divine mind, in which mind the creatures exist objectively¹⁵».

This view of divine ideas has the advantage of explaining how divine ideas can be likenesses of created things, and how creatures can participate in such ideas. It does so at the cost of making these ideas secondary to the knowledge of the divine essence. This poses a problem for Scotus' interpretation of Augustine, since Augustine seems to say, in question 46, that knowledge of the ideas is essential for wisdom and beatitude, yet God appears most wise in the cognition of His essence (S1), and the beatific vision is most beatific from knowing God, not from producing and knowing the ideas (S2). Scotus explains that, while God is 'most perfectly wise' (*sapiens perfectissime*) in knowing His essence (S1), he is not 'entirely wise' (*sapiens omnino*) until the second instant (S2). The blessed, similarly, have most perfect beatitude in the divine essence, but have the 'most blessed' vision, that is with the total possible beatitude, when they see the ideas¹⁶.

per actum intellectus divini; quidquid autem est in Deo, secundum quodcumque esse (sive rei sive rationis), per actum intellectum divini, est aeternum».

15. SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, q. 2, n. 57, T. Noone (ed.), in *Id., Scotus on divine ideas*: Rep. Paris. I-A, d. 36, «Medioevo» 24 (1998), pp. 359-453: 419: «Dico igitur quod idea est ratio aeterna in mente divina secundum aliquid formabile secundum propriam rationem eius. Et sic patet quod idea non est relatio aliqua sed obiectum cognitum in mente divina in qua sunt creaturae obiective».

16. SCOTUS, *Ordinatio* I, d. 35, q. un., nn. 43-44, pp. 263-264: «Quod 'nisi cognitis ideis, sapiens nemo esse potest', quantum scilicet ad omnem plenitudinem sapientiae. Licet enim Deus principaliter sit sapiens sapientia essentiae suae ut obiecti, tamen non omni modo, si non saperet creaturam, – quae creatura 'ut intellecta ab ipso' est idea, et ita non intellectis ideis, sapiens omnino esse non potest; ponitur enim esse sapiens perfectissime in primo instanti, sed non 'sapiens omnino' in primo instanti sine secundo [...]. Similiter alia auctoritas Augustini, 'harum visione fit anima beatissima': si ideae ponantur esse quiditates ut cognitae, exponenda est de beatitudine quae potest haberi in creaturis ut in obiectis, quia certum est quod non est perfectissima beatitudo nisi in essentia absoluta [...]. Sed intelligendum est 'beatissima', hoc est totali beatitudine possibili beata; non quidem formaliter beata in eis, sed in obiecto (cuius cognitio praesupponitur 'cognosci' illorum), et quasi concomitanter in illis, in quibus aliqua beatitudo est, licet non prima».

Scotus' doctrine of divine ideas presents a core problem that is one of the recurring themes of this volume. As Alessandro Conti explains: «it does not clarify the relation between the divine essence which God thinks of 'at the first instant' and the ideas of possibles that He produces straight after. The relationship between these ideas and the essence is left ambiguous¹⁷». Indeed the notion of production is problematic. For example, in his Parisian *Reportatio*, Scotus states that objects of creation can be the object of divine intellection secondarily, insofar as they are eminently and virtually contained in the divine essence that is the primary object of God's intellection¹⁸. As Garrett Smith points out, saying the ideas are eminently contained appears to contradict the claim that the ideas are produced; if the divine essence already contains the ideas eminently, how can the intellect produce them¹⁹?

II. Hugh of Novocastro: *forma intellectualis exemplaris*

By positing ideas to be the intelligible objects, Scotus deflates Augustine's claim that knowing the ideas is essential for wisdom in favor of his other claim that ideas serve as the models for creation. Yet Scotus is rather vague concerning how ideas function as exemplars, and his solution that the divine intellect produces the ideas appears to conflict with his statements elsewhere that the ideas are eminently contained

17. A. CONTI, *Divine Ideas and Exemplar Causality*, «Vivarium» 38 (2000), pp. 100-116: 105.

18. SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, q. 1-2, n. 14, p. 399: «Sed si quaestio intelligatur, utrum aliquid creatum posset terminare actum divini intellectus tamquam obiectum secundario terminans illum actum, quia includitur eminenter in primo terminante illum actum et terminat ratione et virtute primi obiecti primo terminantis actum divinum, sic dico quod potest. Quia tale obiectum non necessario coexistitur ad actum sed magis sequitur et dependet ab actu; non enim se habet huiusmodi obiectum ad actum intellectus divini ut mensura ad mensuratum eius sed e converso».

19. See the discussion by G. Smith in the present volume.

in the divine essence. How can something that is the object of intellection be at the same time the model for the production of creatures?

Lecturing on the *Sentences* at the University of Paris in the 1310s, the Franciscan Hugh of Novocastro took a different route in trying to save (S2); the production into intelligible being is not truly a production, since the intelligible beings so produced are just beings of reason, entailing no distinction in reality in the divine essence. In d. 36, qq. 4-6 (Appendix A), Hugh argues that ideas exist (q. 4), that, as Scotus claims, they are creations cognized objectively from eternity (q. 5), and that there are divine ideas of individuals, relations, genera, and differences (q. 6).

For Hugh, an idea is an «exemplary intellectual form» (*forma intellectualis exemplaris*) (q. 4 §6), which he parses with the help of Augustine's question 46 as being form (§7), intellectual (§8), and exemplary (§9). Concerning ideas as exemplars, Hugh states that ideas neither have causal power nor are required for the cognition of the things of which they are ideas, but they are productive of extramental reality in the sense of serving as final causes. He then uses the common trope that, while Aristotle's account of Plato's ideas as really existing beings is clearly impossible, Plato did not actually hold the view imposed on him (§§11-15), with his strongest arguments being the authority of Augustine, and, in an argument echoing Maimonides' defense of Aristotle on the eternity of the world: «Nor does it seem likely that such a philosopher would posit ideas in the way that Aristotle imposes on him, since it obviously entails a contradiction²⁰» (§15).

Hugh gives two major reasons why ideas should exist, one from nobility, and the other, an epistemological argument. The most noble

20. Cfr. HUGO DE NOVOCASTRO, *In secundum librum Sententiarum*, d. 1, q. 3 in W. DUBA, *Illi sollertissimi erraverunt in multis*, p. 215, summarizing (abusively) Maimonides: «Praeterea, non videtur probabile quod tantus philosophus de quo dicit Commentator III *De anima* 'credo quod iste homo fuit regula in natura est exemplar quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam in materiis' rationes sophisticas et patenter solubiles iudicaverit esse demonstrativas».

manner of acting or producing in the universe is via the intellect and the will, and such rational action requires a cognized goal, that is, an idea of what will be produced (§16). Hugh calls the epistemological argument «the arguments of the Platonists»: since human intellection functions via abstraction from the senses, there must be some things in the universe that the human intellect can understand and by which they can be informed as through exemplars (§17). Such ideas, Hugh states, must exist in the divine mind (§§19-20).

In the following question (q. 5), Hugh explicitly defends Scotus' doctrine of ideas being creatures existing objectively in the divine mind against a competing view, according to which the ideas are virtually and eminently in the divine essence via unitive containment, and are not the cognized objects, but rather the basis for cognizing (*ratio cognoscendi*) external reality. Asking «what is an idea», Hugh starts from the conclusion of the previous question, namely that they exist in the mind of God. By a process of elimination of the components of the mind of God, Hugh determines that the ideas must be the creatures as they in some way exist in the mind of God.

But because creatures are in God in two ways – in one way [W₁], almost embedded (*insister*) and almost formally, insofar as in God are the perfections of all creatures, which as such are just the divine essence that contains and represents all things. In another way [W₂], they are almost objectively in God, just as what is cognized is in the cognizer by something that represents them; for without it there cannot be cognition – therefore there is a doubt about this: whether ideas are in God quasi-subjectively, as the basis for cognizing, and thus are just the divine essence *qua* distinctly representative of them, or whether they are objectively there as cognized objects. (§4)

Hugh opposes two solutions. The first (W₁) holds that ideas are the basis for cognizing (*rationes cognoscendi*), that is, the means by which God knows creatures, and therefore, since God contains in Himself all perfections, the ideas amount to the divine essence. While it is not clear exactly whom Hugh has in mind as his adversary, the

position is at least consistent with Bonaventure's position, which, as we have seen from Massimiliano Lenzi's contribution to this volume, holds that ideas are *rationes cognoscendi* that amount to the perfections contained in the divine essence²¹.

According to the second way (W₂), the ideas are cognized objects, «objectively» in God insofar as they are understood by God. This is the position of Scotus, whom Hugh calls «*Doctor iste*»; Hugh summarizes Scotus' arguments for his position (§§5-8), and then raises some objections. According to this view, ideas are merely beings of reason, and therefore insufficient to serve as the object of the most true and beatific forms of cognitions; moreover, God produces via ideas, which cannot be beings of reason (§9). Further objections concern the problem of ideas as being produced. Thus, one holds that God's action cannot depend on something other than Himself, and yet the cognized object is something other than Himself (§10). Furthermore, an idea in God is what an artisan considers as distinctly representing the object, and thus it must be the divine essence (§11). Finally, the cognized object is what is produced, but ideas are not produced (§12). «For these reasons» – Hugh says, turning to the other way (W₁) – «others say that an idea is just the divine essence that contains in itself unitively and eminently the perfection of any creature whatsoever» (§13).

The tension between W₁ and W₂ in part is due to the divergent requirements given to the divine ideas. On the one hand, the divine ideas are supposed to be the exemplars, the forms according to which creation is made; on the other, ideas play an epistemological role, being what of intelligible creation God knows. Bonaventure's solution,

21. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Commentarius in I librum Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera omnia*, I, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882, d. 35, art. un., q. 1, p. 601b: «Hoc modo sumendo similitudinem, similitudo est ratio cognoscendi, et haec dicitur idea»; *ibidem*, q. 3, p. 608a: «Intelligendum igitur est quod hoc nomen *idea* significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam». See the discussion by M. Lenzi in the present volume.

the basis for (W1) focuses on the exemplary role of ideas, and for the epistemological aspect, identifies the ideas with the singular Truth of the divine essence; Scotus' solution, on the other hand, focuses on the epistemological aspect, on the ideas as intelligibles produced by the divine intellect. Hugh clearly prefers Scotus' solution (W2); yet his reply to the objections against it amounts to asserting that ideas are exemplary, not efficient causes. Ideas are indeed beings of reason, represented in the divine essence, which is itself beatific; as exemplars, they are productive principles in terms of final causality, and not efficient causality (§15). God's productive action does not use as efficient cause anything other than Himself (§16), but as an artisan, God looks to the idea as represented in the divine essence (§17). Finally (and implicitly modifying Scotus' S2), the cognized object is not produced, but rather is «that according to whose likeness something external is produced» (§18). It is not clear how satisfying Hugh's answers would be; while calling ideas «beings of reason», he acknowledges their non-identity with the divine essence, and, while denying that they are produced, he does not say how ideas have this mental being.

After presenting these two ways, Hugh concludes the question by explaining how the ideas relate to the divine essence. According to the first opinion (which he ascribes to Scotus), ideas are beings of reason, and, as beings of reason, are really not-the-same as the divine essence, which is most true being. That is, there cannot be real identity between mental and real beings (§19-20). On the other hand, there is no real difference, either; since ideas do not really exist (but only in a diminished sense as cognized beings), they do not differ really from the divine essence (§21). According to the second opinion, which corresponds to Bonaventure, ideas are really the same and rationally different²².

22. Cfr. BONAVENTURA, *Commentarius in I librum Sententiarum*, d. 35, art. un., q. 3, p. 608b: «ideo omnes ideae in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi».

In the final question on divine ideas, Hugh of Novocastro considers the scope of ideas: «Whether all things have an idea in God». Addressing the issue of whether there are distinct ideas of individuals, he synthesizes the arguments of those opposed, including Thomas Aquinas (§§3-4) and Henry of Ghent (§§5-8), and refutes them (§§10-18). He associates with Scotus the position he implicitly endorses: «that all particulars have their proper ideas in God». Regardless of whether one holds that an idea is the divine essence that represents things, or is the thing cognized, there can be ideas of particulars (§9). Most likely picking up the pace at the end of class, Hugh finishes by stating that relations have proper ideas in God (§19), as well as genera and differentiae (§20), concluding: «I say therefore briefly that all things whatsoever that have or can have a proper reality do have a proper idea in God, by the argument made above, since they are distinctly cognized and distinctly represented by God».

Hugh of Novocastro's major interest in discussing divine ideas clearly lies in defending it against a competing doctrine in the Franciscan tradition, according to which ideas are merely the divine essence considered as the basis for cognizing creatures. Hugh instead adopts Scotus' characterization of the ideas as the object of cognition. Where Scotus says that the divine intellect produces the ideas in intelligible being, Hugh parses the position as holding that the ideas, as beings of reason, are not produced; yet they are not identical with the divine essence, which eminently and virtually contains all of creation.

III. Answering Peter Auriol: Landulph Caracciolo

The maverick Franciscan Peter Auriol lectured on the *Sentences* in the Paris convent in 1317-18, and his impressive philosophical theology presented Scotists with the most coherent criticism to-date of the

Subtle Doctor's doctrine²³. With respect to divine ideas, he radically emphasizes divine simplicity, rejecting the notion that they can be secondary objects from God's intellection of the divine essence; moreover, he asserts that ideas are only of species and not of particulars. God knows creatures obliquely through the divine essence, by denomination or connotation. Corresponding to each creature's capacity to imitate the divine essence is a likeness (*similitudo*) on the part of the divine essence to the creature. In his magisterial summary of Auriol's position, Alessandro Conti concludes:

For Auriol, the divine essence, in its absolute unity and simplicity, is sufficient to justify this passage from the One to the many. His theory does not reserve any real function for the ideas. The imitability proper to the divine essence is more than enough to explain the production of creatures as well as God's knowledge of them. In fact, the *similitudo* which Auriol speaks of is the complement of the relation of imitability: each creature is somehow similar to the divine essence and, conversely, the divine essence is similar to each creature, since it is its model. God, who does not know anything but Himself, can therefore perfectly conceive of each individual in virtue of the fact that each individual is one of the infinite possible imitations of His essence²⁴.

Peter Auriol's audacious refutation of Scotus and presentation of a competing position incensed the Scotists at Paris. The bachelor who read the *Sentences* the next year at Paris, Landulph Caracciolo, answered Auriol's critique, reasserting Scotus' view holding the ideas to be formally distinct in the divine essence, and criticizing Auriol severely for arguing that a relation of likeness should run from God, the exemplar, to creatures, the exemplified. Finally, Landulph incorporates divine ideas into the discussion of the mechanics of contingency.

23. In addition to CONTI, *Divine Ideas and Exemplar Causality*, and C. Paladini's chapter on Peter Auriol in this volume, see on Peter Auriol more generally the bibliography maintained at the Peter Auriol Homepage, <<http://www.peterauriol.net/bibliography/secondary/>> (accessed: 13/07/2018).

24. CONTI, *Divine Ideas and Exemplar Causality*, p. 115.

Caracciolo dedicates to divine ideas two distinctions in his commentary on book I of the *Sentences* (Appendix B), first addressing whether ideas exist and what they are (d. 35), then how they relate to the multiplicity of creation (d. 36). In both distinctions, Auriol is his primary target. Therefore, he begins the first question of d. 35 by presenting in four theses (*conclusiones*) Auriol's position on God's understanding as directed towards creation: (A1) Aristotle and Averroes hold that God does not understand particulars, but just quiddities, as can be seen from Averroes' commentary on *Metaphysics* XII (§§14-16); (A2) God understands nothing outside himself terminatively, that is, such that something created serves as the direct object of His understanding (§§17-18); (A3) rather, God cognizes everything outside of Himself denominatively, through the divine essence (§19); (A4) the divine essence is the likeness (*similitudo*) of all creatures (§20).

Landulph provides four theses to offset those of Auriol. Against (A1), Landulph counters that Averroes holds that God understands outside Himself neither quiddities nor individuals, but, in understanding His essence, He understands them both (§20-26). Contrary to (A2), Caracciolo states that it is impossible that God not understand anything outside Himself terminatively and yet understand what is outside Himself denominatively. Taking the example of the creation of the heavens, Landulph asks: «What does it mean to say that the heavens that He made are only cognized by God as what is denominated 'cognized' insofar as the essence of God is cognized? This is a fiction!» (§27). He adds several more arguments that reduce the cognition of something denominatively to the cognition of something terminatively (§§28-33); to Auriol's reasons for the position, he clarifies that God understands the divine essence primarily (and terminatively) and the creatures secondarily, in virtue of the primary object of understanding (§§34-35). Refuting (A3), Landulph claims that denominative cognition is insufficient both for God and humans. At least true intuitive cognition, if not other kinds as well, attains terminatively its object as present, but understanding denominatively via something in the

mind severs the link to the extramental thing, such that the object being understood is purely mental, with no relation outside the mind; a mind that understands external things only denominatively might as well be “shut in” from reality (§§36-37). Landulph gives two absurd consequences, one mundane, the other *in patria*. It seems absurd that I would not want the extramental bread that I am eating, but only the bread that exists as being-thought-of (*in esse prospecto*, perhaps an implicit reference to Auriol’s doctrine of *esse apparens*) (§38); similarly, the divine intellect would, in understanding the divine essence, produce it in being-thought-of (§39). Finally, against (A4), Landulph argues that the relation of likeness (*similitudo*) does not go from the divine essence to creatures, but rather from creatures to the divine essence. In other words, the divine essence does not resemble creatures; creatures resemble the divine essence, just as Caesar does not resemble his picture, but the picture resembles him (§§40-41).

After refuting Auriol, Landulph gives his response: there are three senses according to which the divine intellect could understand something terminatively. First, the extramental thing could move the divine intellect to understanding, which is impossible, since creation is finite and the divine intellect is infinite (§42). Second, the intellect could have the thing as its primary object, which is also impossible, because an act of understanding must have a primary object, and if that object is outside of God, then creation would drive necessarily God’s act of understanding, reversing the order between God and creation (§43). Finally, the intellect could have the created thing as its secondary object:

and this because it is eminently or formally included in the first object that terminates this act and the created thing terminates by virtue of the first object that terminates; in this way God understands terminatively everything outside of Himself. And these three conditions are required: first, that it be an object and secondarily terminating the divine act of intellection; second, that it be formally or eminently included in the first object that terminates, namely in the <divine>

essence; third, that it terminates by virtue of the first object that terminates (§44).

This statement improves on Hugh of Novocastro's claim, distilled from Scotus, that ideas are objectively in God as the secondary objects of God's cognition, adding the requirement that these secondary objects be eminently contained by divine essence. Where Hugh distinguishes the "secondary objects" view from one that collapses God's cognition of the ideas into His cognition of the divine essence, which eminently contains the ideas, Landulph underscores eminent containment as a requirement for the "secondary objects" position. Such a position probably reflects the influence from the debate among Scotists concerning Scotus' statement that the ideas are produced in intelligible being (S2). For example, William of Alnwick most famously argued that Scotus' positing of production of creatures in intelligible being (S2) was in error. The divine intellect takes intelligible objects, eminently contained in the divine essence, as its point of departure, not arrival, and thus, it is hard to see how the intellect can produce something intelligible that was not so before. Therefore, the objects of creation are intelligible as they are eminently contained in the divine essence²⁵. Countering Alnwick, James of Ascoli recast production (S2) as *consecutio*, a "natural following" of the ideas from the divine essence. This position had considerable success in the period under examination here, and, while Landulph does not use the term *consecutio*, he might have something akin to this in mind²⁶.

25. See G.R. SMITH, *The Origin of Intelligibility According to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 81 (2014), pp. 37-76: 50-56. For more on Alnwick, see now D. Riserbato's contribution to this volume. Cfr. also O. WANKE, *Die Kritik Wilhelms von Alnwick an der Ideenlehre des Johannes Duns Scotus*, Dissertation defended in 1965 at the University of Bonn.

26. See G.R. SMITH, *Esse consecutive cognitum: A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas*, in R. HOFMEISTER PICH, A. SPEER (ed. by), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A tribute to*

In arguing for his position, Landulph explains why God does not need any intermediary for cognizing creatures: if God's intellective power could not understand everything contained in being, then it would not be perfect (§45); if God could not understand some creature, this would only be because the object were either more excellent than the intellect or minimally understandable; but the divine intellect is most excellent and maximally capable of understanding (§46); the divine intellect relates to the entirety of being, and therefore it relates secondarily to every specific degree under being (§47).

Landulph next argues, following Scotus (and Hugh of Novocastro), that the divine ideas are the creations as cognized by God. Peter Auriol also argues for this sense of ideas, but he claims that God understands the creations connotatively through the divine essence. Therefore, in the second question, Landulph presents and refutes the thesis that, since God understands creatures denominatively through the divine essence, so the ideas are the divine essence as it connotes specific things, in the manner that a substance connotes its necessary accidents (§49). Landulph argues to the contrary that a connotation must be prior to the act of connotation, and, therefore, a creature would either really exist or be intelligible prior to there being an idea of it, which is absurd (§50, §52). Landulph also focuses on the connotations themselves. How does God understand them? If He understands them without "ideas", but directly, then He could understand creatures directly. If, on the other hand, He understands them with "ideas", that would result in a connotation of a connotation, leading to an infinite regress, «because to posit infinite ideas, and afterwards, in each single idea, other infinite ideas, is a fraud [*truffa*]» (§51).

Kent Emery, Jr., Brill, Leiden 2018 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 125), pp. 477-527; T. YOKOYAMA, *Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum*, in L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOFF, R. HEINZMANN (hrsg. von), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, Ferdinand Schöningh Verlag, München-Paderborn-Wien 1967, vol. 1, pp. 31-55. For more on James of Ascoli, see now M. Fedeli's contribution to this volume.

In the third and final question of distinction 35, Landulph states that an idea is the cognized object, in four theses. First, using Scotus' formulation, he defines ideas with respect to Augustine's question 46: «an idea is an eternal description (*ratio*) in the divine mind, in accordance with which something can be formed according to its proper description» (§55). Second, he repeats Scotus' summary of the four instants of God's intellection: (S1) God understands the divine essence, (S2) God produces all beings in intelligible being, (S3) God compares His intellection to the intelligible, (S4) God reflects on this relation of reason. Landulph is quite explicit that the objects in intelligible being are both secondary objects and virtually and eminently contained in the divine essence (§57). Third, he states that those secondary objects are ideas (§58), raising the same objections from Augustine that Scotus does (namely, that as such, God's wisdom and the perfect beatitude of the saints comes from S2, when God produces all beings in intelligible being, and not S1, when God understands the divine essence) (§59), and deflates them in the same way (§60). Fourth, he affirms that while all creatures relate to ideas, an idea does not signify a relation to the creature (§61).

After defining the ideas as the cognized objects in distinction 35, Landulph explores how they relate to creation in distinction 36. In three questions he rejects any understanding of ideas that involves a relation (q. 1), once again attacks Auriol's doctrine and supports Scotus' teaching that there are ideas of all particulars (q. 2), and concludes that there are infinite ideas in God (q. 3).

Concerning ideas as relations, Landulph sets out four theses. First, he states that «for there to be perfect ideas in God, the divine essence does not have to bear various relations of reason to creatures, neither as it is the divine essence, nor as it is the cognized object» (§§15-17). Second, no eternally existing relation, real or of reason, is to be posited in God from eternity (§18). Third, the object in cognized being that is an idea does not have a real relation to God cognizing it (§19). Fourth, that object does not have a necessary relation of reason to

the divine intellect, because the object is cognized by simple apprehension, and not by an act of composing or dividing (§20). Landulph adduces three corollaries. (A) No relation to an idea is required, nor of the idea to the divine intellect, nor to external beings (§21). (B) Recalling the four-instant process, although the intellect can create a relation in intelligible being to the divine intellect and the extramental thing (S4), such a relation is not necessary for ideas, since they are produced earlier (S2) (§22). (C) Given a real cause that is really distinct from what is caused, that cause, by its most absolute entity, is directed to that effect before being understood under any relation (§23).

Landulph opens the second question by summarizing Auriol's doctrine of the relationship between creatures and ideas in four theses: nothing has its own idea in God with regard to what an idea signifies *in recto* (since as such it signifies the divine essence), but only as it signifies *in obliquo* (§26); only those things that are mutually separable (*praecisibilia*) have their own ideas, so matter, form, second intentions, and so on do not have ideas, but individuals, species, and genera of substances do (§27); privations, negations, and similar beings are not understood by the dispositions opposed to them (that is, the *habitus* that is the opposite of a privation, or the *positio* that is the opposite of a negation), but rather the intellect posits them in intelligible being (§28); the divine essence is the likeness of all privations, negations, and beings of reason, since it represents all entities produced by the intellect (§29). Against these theses, Landulph holds that signification *in obliquo* is insufficient to distinguish ideas, since for the ideas to be formally distinct, they need to have something essential in themselves that distinguishes them (§§31-33); matter and form have their own divine ideas (§§34-37), as do accidents (§§38-41); in addition to being «against the Philosopher and the Commentator, who everywhere say that privation and negation can only be and be understood through a disposition and position» (§42), Auriol misunderstands what is meant, and seems to think that it would entail that a disposition (*habitus*) directly represents its own privation (§43), that a negation inheres in

that of which it is negation as if in a substrate (§§44-45), and that negation and privation would have positive mental being (§§46-47); finally, Auriol's claim that the divine essence is representative of negations and privations contradicts his own claim that there are not ideas of inseparable beings, like matter and form (§48-50).

After a lengthy refutation of Auriol, Caracciolo sets out his own position in three theses: distinct cognizables, including matter and form, accidents and passions, have distinct ideas in God (§§51-52), negations and privations do not have ideas, but are understood by their opposed dispositions as by that of which they are the removal and lack (as darkness is the understood as the absence of light) (§53), and all ideas in God are practical, in the sense that God can produce or do everything that he cognizes (§54).

Caracciolo hurries through the remaining questions. There are infinite ideas in God (§§55-56). While Henry of Ghent argued that quiddities exist from eternity (§§57-60), Landulph states that «nothing was from eternity, neither according to the being of essence, nor of existence» (§§61-64). Finally, he appends a description of how possibility and impossibility arise:

In God, three instants can be pointed out. In the first instant, simple terms are offered in the divine essence; in the second, the propositions that the will determines from the simple terms offered to it; in the third, the practical intellect follows, saying and understanding what the will determines of those terms (§65).

It is in the forming of propositions that things can have the characteristic of contingency or necessity, according to whether the propositions depend on the free action of the (divine) will or the repugnance of the terms. Correspondingly, impossibility has two senses: either with respect to the terms being incompatible or with God's will determining the contrary.

Landulph Caracciolo started reading the *Sentences* in October 1318; the previous year's bachelor, Peter Auriol, had already been pro-

posed by the pope to be promoted immediately to master of theology²⁷. In Peter Auriol, Landulph Caracciolo saw a fierce critic of Duns Scotus who enjoyed papal patronage. He set himself to oppose the threat, defending Scotus. In the questions on divine ideas, Landulph systematically attacked Auriol's position identifying the divine ideas with oblique denomination through the divine essence. The *pars construens*, on the other hand, largely paraphrases Scotus and, in particular, borrows some of Hugh of Novocastro's characterizations of Scotus' thought. The divine ideas are the objects of creation as present to the divine mind, logically posterior to God's understanding of the divine essence and prior to God's creation of those objects. Like Hugh, Landulph insists that the ideas are the secondary objects of God's understanding of the divine essence; Landulph takes a step further and explicitly states that the ideas are secondary objects because the divine essence eminently contains them. Landulph's criticisms assume the formal distinction, just as much as Auriol's arguments rely on the connotative distinction; insofar as the authors diverge on this fundamental point of reality, namely, in what ways things are not the same as each other, they are not likely to find their respective criticism convincing. Landulph also introduces into this context the notion of contingency and necessity by considering the relationship between ideas as simple terms and propositions formed of those terms. Landulph presents divine ideas as almost exclusively an epistemological problem, and only in an oblique way, through a discussion of modality at the end, does he consider ideas as serving as the exemplars of creatables.

Caracciolo's observation on the relationship of divine ideas to contingent or necessary existence became the interest of his immediate successor. The Franciscan who read the *Sentences* at Paris the following

27. See W. DUBA, C. SCHABEL, *Remigio, Auriol, Scotus, and the Myth of the Two-Year Sentences Lecture at Paris*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 84/1 (2017), pp. 143-179: 160.

academic year (1318-19), Francis of Marchia, made his focus the modal consequences of divine ideas, and radically did away with the role of ideas as exemplars. For Marchia, insofar as God is able to bring about objects of creation, those objects exist virtually in the divine essence. When God does actually bring them about, however, He produces them immanently in objective being as the divine ideas and He produces them transiently as creations. The immanent and transient acts have only an order and a distinction of reason between them²⁸.

IV. Francis of Meyronnes: Theology vs. Metaphysics

Francis of Meyronnes read the *Sentences* in 1320-21, that is, the academic year after Francis of Marchia. His discussion on ideas has drawn considerable attention from an impressive list of scholars, who have arrived at the consensus that it represents an original and unique contribution to the debate of ideas²⁹. Until now, scholars have focused on the source available in (early modern) print: the *Conflatus*, a consid-

28. See C. SCHABEL, *Francis of Marchia on Divine Ideas*, in M.C. PACHECO, J.F. MEIRINHOS (éd. par), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*. Porto, du 26 au 31 août 2002, Brepols, Turnhout 2006, pp. 1589-1599.

29. See P. VIGNAUX, *L'être comme perfection selon François de Meyronnes* in Id., *De Saint Anselme à Luther*, Vrin, Paris 1976, pp. 253-312; E.P. BOS, *The Theory of Ideas According to Francis of Meyronnes. Commentary on the Sentences (Conflatus)*, I, d. 47, in L.G. BENAKIS (éd.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995, organisé par la SIEPM*, Brepols, Turnhout 1997 (Rencontres de philosophie médiévale, 6), pp. 211-227; T. HOFFMANN, *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilen bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Münster, Aschendorff, 2002 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters – Neue Folge, 60), pp. 217-262; Id., *Les idées comme essences créables chez François de Meyronnes*, in O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ, J.-L. SOLÈRE (éd. par), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 129-147 (notably criticizing Etienne Gilson's misreading of Meyronnes).

erably reworked and, in places, simplified version of his commentary on book I of the *Sentences*³⁰. At least two other *Sentences* commentaries are ascribed to Meyronnes: the *Ab oriente* version, attested in two manuscripts, and most likely the earliest version of his *Sentences* lectures, possibly before Paris; and the *Summa simplicitas* version, from his Paris lectures. In the *Ab oriente* text, Meyronnes treats the issue of divine ideas in the single question of distinction 35, across thirty articles. The *Summa simplicitas* version, on the other hand, dedicates to ideas all four questions on distinction 48, the last distinction of the commentary on book I. Although the *Ab oriente* text is worthy of study in its own right, notably for the earliest phase of Meyronnes' thought³¹, in the interest of space, here the analysis will focus on Meyronnes' doctrine as systematically expressed in the *Summa simplicitas* version, henceforth referred to as the *Reportatio*, and then as revised in the *Conflatus*.

30. On the redactions of Meyronnes' *Sentences* commentary, see H. ROSSMANN, *Die Sentenzenkommentare des Franz von Meyronnes OFM*, «Franziskanische Studien» 53 (1971), pp. 129-227: 167-173; W. DUBA, C. SCHABEL, *Ni chose ni non-chose: The Sentences Commentary of Himbertus de Garda, OFM*, «Bulletin de Philosophie Médiévale» 52 (2011), pp. 149-232: 163-196.

31. See, for example, Meyronnes' argument that God cognizes via ideas as via cognized objects, which is Scotus' position, and which requires Scotus (and, here, Meyronnes) to deflate Augustine's position on ideas being required for wisdom. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In primum librum Sententiarum* (*Ab oriente*), d. 35, q. un., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 896, f. 121va-vb: «20 articulus est si ydeae sunt in Deo principia cognoscendi. —Dicitur quod sic, quia quamlibet rem Deus cognoscit per suam propriam ydeam, cum nulla res cognoscatur nisi per similitudinem suam. —Sed contra, quia quicquid Deus cognoscit, cognoscit per suam essentiam; ergo non per aliquam ydeam, cum in divina essentia omnia reluceant. —Ideo dico quod Deus non cognoscit per ydeas sicut per principia cognoscendi, sed sicut per obiecta cognita, quemadmodum dicitur quolibet res per suam quidditatem cognosci. —Sed instatur, quia beatus Augustinus ponit divinam sapientiam in divinis, dicens quod sine ipsis, quilibet est insipiens. —Dicitur quod verum est nisi habeat in se ydeas obiectaliter, de quibus est scientia vel sapientia. —Ad rationem, quod verum est sicut per obiectum cognitum». As will be seen below, in the *Summa simplicitas* version and the *Conflatus*, Meyronnes explicitly rejects the *obiectum cognitum* solution and any deflationary reading of Augustine.

In the *Reportatio*, Francis of Meyronnes implicitly breaks with the central conceit of Scotus' account of ideas. Scotus proposes to be faithful to both Augustine and Plato and yet identified ideas as the cognized objects in God, focusing less on their role as exemplars. For that to work, Scotus deflates some of the claims that Augustine makes in question 46 of the 83 *Questions*. Meyronnes shatters the symmetry, implicitly setting forth two kinds of ideas, and following the authorities accordingly. He introduces a distinction between how "the Saints" use ideas and how "the Philosophers" use them. The ideas of the Saints are the divine ideas, chiefly as espoused by Augustine in the same question 46, and Meyronnes counts as essential the conditions that Scotus explains away: the divine ideas are exemplars in God that make humans blessed. Aware of the criticism of exemplar-ideas, Meyronnes seems to side with Robert Cowton, saying that there is no necessary reason to posit the existence of such ideas, just the authority of Augustine. Meyronnes thinks that Scotus' solution of ideas as the objects of divine intellection is entirely insufficient to explain the conditions of ideas that Augustine posits.

Francis of Meyronnes then contrasts the theological notion of divine ideas with the ideas of the Philosophers, that is, the philosophical discussion of ideas found in Avicenna and Plato, according to which ideas are quiddities considered in themselves, the formal descriptions of things in abstraction from their instantiations. As such they are formally separate from God and from each other, and prior to existence, reality, and actuality. Indeed, the conditions for ideas as philosophers hold them very closely resemble those of universals; the only apparent distinction is that ideas are the quiddities as considered in themselves, abstracted from all other determinations ("precisely"), while universals are those quiddities with the necessary accident (*per se secundo modo*) of applying to multiple beings. In the *Conflatus*, Meyronnes makes explicit the distinction between philosophical and theological senses of ideas, and identifies universals with philosophical ideas.

Francis of Meyronnes puts this plan into action in four questions. The first question begins by returning to Augustine to specify four main characteristics for ideas:

(I1) Ideas and are to be enjoyed beatifically (*ideis est fruendum*) (§4).

(I2) Ideas are to be adored (§5).

(I3) God is wise by means of ideas (§6).

(I4) Ideas are unchanging and eternal descriptions (*rationes*) (§7).

I1-I3 derive from the same propositions that Duns Scotus deflated in his doctrine of ideas. And all four characteristics require ideas to be formally in God (§8). There are four roles that ideas formally in God can play, two from God to creatures, and two from creatures to God. From God to creatures, ideas can serve as the basis of God's production of creatures and of His cognizing creatures. From creatures to God, ideas can be the foundation of their likeness to Him, and of their participation in His goodness (§9). Yet none of these roles is necessary (§§10-13). «Thus, some say reasonably that it is not necessary to posit ideas as formally existing in God on the basis of any necessity that is evident to us, but only on the basis of the authority of the saints» (§14). Francis of Meyronnes therefore appears to endorse the position of the Oxford Franciscan Robert Cowton, that one should hold the existence of divine ideas on authority alone³².

Meyronnes presents and rejects four opinions on what ideas are, namely that they are the divine essence as imitable by various creatures (§15), mental relations (*respectus rationis*) by which we conceive of the divine essence's bearing on various creatures (§16), or by which God conceives that bearing (§17), or, finally, «that ideas are foundationally and quasi-materially the divine essence, but formally and in

32. W. HÜBENER, *Idea extra artificem. Zur Revisionsbedürftigkeit von Erwin Panofskys Deutung der mittelalterlichen Kunsttheorie*, in L. GRISEBACH, K. RENGGER (hrsg. von), *Festschrift für Otto von Simson zum 65. Geburtstag*, Propyläen Verlag, Frankfurt-am-Main 1977, pp. 27-52: 39-40.

the final account relations to creatures, because idea *qua* idea signifies a relationship from the exemplar to the exemplified» (§18). He counters that the divine essence *qua* divine essence is not imitable by creatures, since it is different from all of them (§19). The two opinions positing ideas to be mental relations fail, because they run counter to (I1): a mental relation does not suffice as an object of beatitude (§§20-21). Finally, claiming that an idea has a real foundational component and a rational formal one cannot work, because something with a real and a rational component cannot be a real being, and (I2) requires ideas to be real (§22). Meyronnes concludes with a definition:

Thus it appears it should be said according to the mind of Augustine that ideas are real exemplars that formally exist in the divine mind. (§23).

Considering objections (§§24-27), Meyronnes clarifies that divine ideas have the same traits as divine attributes: several real ideas can exist in the divine essence without being really distinct (§28), that «in whatever way they are distinguished they are all identically one» (§29), that they are intensively infinite, but reduce to the same numerical infinity of the divine essence (§30). He also defends the exemplarism of ideas, claiming that there is a real relation from the ideas to creatures, just that it is foundational, not formal (§31). He explains what he means by a «foundational respect of the divine essence», by referring to the example of the artisan making a chest; the artisan imagines a chest, then makes it; the foundational respect runs from the chest as imagined in the mind of the artisan to the one produced from that imagination (§33). These ideas, now understood as *respectus aptitudinales*, that is, relations of suitability, are distinct from each other in reality (§§34-35); to be precise, they are in some way formally distinct (§§36-37). The ideas, however, are not formally relations. «Nevertheless, that absolute which is formally to itself (*ad se*) is foundationally to another (*ad aliud*), because it is such an absolute thing that, when conceived of itself, it gives an understanding of its term» (§39). Mey-

ronnes concludes the first question with a brief *coda*, stating that the blessed do not see necessarily the divine ideas (§§40-41), nor, if they see one idea, do they necessarily see another (§§42-43). Individuals have distinct ideas in God (§§44-45), and there is actual infinity of ideas in God (§§46-48).

In question 2, Meyronnes explicitly challenges Scotus' identification of the divine ideas with the cognized objects as produced in intelligible being by the divine intellect. Such an identification, Meyronnes says, contradicts I1-I4. As noted above, three of the four conditions (I1-I3) are statements that Scotus deflates, for example, to Augustine's claim that one cannot be wise without divine ideas. The fourth (I4) is that the ideas are eternal; but, Meyronnes argues, objects produced in intelligible being do exist at all, let alone eternally (§§3-7). «Therefore, I do not see how such objects can be called ideas as Augustine understands them, since he attributes to ideas truer being, and yet these objects only have diminished being» (§8).

Whereas the first question favorably cites Robert Cowton's position that divine ideas are to be posited solely on the authority of the saints, the third question holds that it is necessary to posit ideas of creatables that are (formally) separate from God. In fact, in yet another quadripartite division, Meyronnes hides two definitions of ideas:

Concerning this question four preambles are set out. The first is that ideas as Augustine spoke of them are exemplars that formally exist in the divine mind, because he attributed to them such things that cannot be attributed to anyone but God. Second, that ideas as Augustine spoke of them are the creatures as eminently contained in the divine essence "in which", he says, "they are truer than in themselves". Third, that ideas as Avicenna spoke of them are in reality those precise quiddities, such as horseness. Fourth, that ideas as Plato spoke of them are forms, that is, the formal descriptions (*rationes formales*) of each and every thing. And he called this 'exemplar', as Ambrose recounts in the *Hexaemeron*.

But now it is not my intention to speak of ideas as the saints take them, but as the Philosophers take them (§§3-4).

From Augustine, Meyronnes takes that ideas are (S1) exemplars formally in the divine mind (echoing Hugh of Novocastro's formulation) and (S2) eminently contained in the divine essence. From Avicenna, he gets that ideas are (P1) precise quiddities, that is, they express what it is to be something, and they express just what it is to be something shorn of the trappings of being any particular instantiation, such as "horseness" shorn of what it is to be this or that horse. Finally, from Plato, he states that an idea is (P2) the formal definition (in a broad sense) of a given thing, that is, a form.

Meyronnes explicitly states that he will not consider here ideas in the sense of exemplars eminently contained in the mind of God (S1-S2), but only as formal descriptions shorn of any particular instantiation (P1-P2) (§4). He argues that ideas in this sense are necessary. First, human knowledge is ultimately based on principles that are known in themselves (*principia per se nota*), and these principles can only be so known if their terms stand for quiddities whose formal descriptions entail the mutual disposition of those terms (§5). Second, a precise quiddity is all that is essentially predicated of something; what is essentially predicated of something is ontologically prior to everything else predicated of it, and thus the precise quiddity is capable of existing independently of everything that comes after it (§6). Likewise, the formal description of something expresses everything and anything that is intrinsic to that thing; everything else is extrinsic and can be removed (§7). Third, Aristotle's depiction of Plato's ideas, as individual monsters existing in the air, is false, because Plato's ideas are universals, not particulars, and they exist in separation from place and time (§§8-9). In words that evoke Hugh of Novocastro, Meyronnes observes that «it is not likely that such an outstanding philosopher, whom Augustine and the other saints praised above others, would posit such a base opinion as this» (§10). Fourth, these ideas are formally separate, since they are abstracted from the here and now and from actuality and existence (§§11-12).

Further specifications arise from the obligatory four objections and responses. In particular, Francis of Meyronnes seems to acknowledge that calling formal descriptions ideas does not match what his theologian colleagues call ideas (§13, §17). Conceptual existence does not suffice for such philosophical ideas, because, citing Avicenna, horseness is horseness independent of the activity of the mind (§14, §18).

Why dismiss Aristotle's view of Plato so summarily? After all, Aristotle was Plato's student (§15). «Some ascribe this to greed, others suppose that Aristotle was a great philosopher, but a terrible metaphysician³³ and therefore knew very little about abstracting, and thus could only understand those precisions if he posited them as actually and individually existing» (§19).

Indeed, these ideas abstract from haecceity, that is, the formal characteristic of being an individual (§21), from the here and now (§22), from existence and actuality (§23), and from subsistence and reality (§24). They serve as the object of participation of beings, that is, everything is what it is by participating in its quiddity or idea (§25). They provide the formal term of generation, which exists before generation (§26), they constitute the whole structure of genera and species (§27), and they guarantee scientific knowledge by anchoring the meaning of terms (§28). Finally, ideas are in themselves neither mental nor extramental (§§29-30).

Meyronnes concludes the question, taking one more dig at Aristotle. To the statement that Plato is condemned by theologians for positing ideas, he states: «this perhaps arose from the unfaithful report of his disciple» (§31).

33. The preferred manuscript for the edition, Pelplin (Pe), has *mathematicus* here instead of *metaphysicus*. It is tempting to follow this reading, since the mathematical sciences consider their subject as abstracted from the material world. Nevertheless, we have adopted the metaphysical reading based in part on Meyronnes' comments in the *Conflatus* version of the question, where he unmistakably discusses metaphysics and not mathematics.

The fourth question of distinction 48 and the final question of Francis of Meyronnes' *Reportatio* on book I of the *Sentences* discusses universals. In arguing that universals are prior to being in the mind or in reality, however, Meyronnes uses the same terms and arguments as for the ideas of the philosophers. Universals cannot be mental beings, because scientific knowledge is founded on them, and truths known in themselves (*veritates per se notae*) cannot depend on our mind (§4, §8); nor can they be real, because universals are prior to any existence (§5, §9); nor can they be some kind of a mixture, because the same quiddity cannot be both a real and a mental being (§§6-7, §§10-11). He concludes, «Therefore it seems it should be said that universals in themselves do not have being in the soul, nor even in extramental reality, because the entire system of the categories appears to be and to persist without changing, independent of any consideration on our part, and even in the actual duration of reality, since in such a system many unchangeable rules are founded; and those two [namely, existing in the mind and in extramental reality] are purely contingent» (§12). Meyronnes explains that universals are real beings because they are capable of having reality (§15, §19), even having real being in potency, not actuality (§24), although their particulars make them something real in an accidental sense (§16, §20); for that matter, being the object of the mind makes universals mental beings in an accidental sense (§17, §21). He concludes: «A universal quiddity therefore in itself is nowhere, but abstracts from all being» (§22).

Neither mental nor extramental, Meyronnes' ideas, quiddities, and universals would seem to fall into what E.P. Bos calls, in explicit comparison to Popper's "third world", the "third realm of objective being", alongside real and mental being. Implicitly raising the question, Bos observes that most Scotists place objective being in the mind of God³⁴. Meyronnes, in his statements above, states that universals,

34. E.P. Bos, *Francis of Meyronnes on Relation and Transcendentals*, in M. PICKAVÉ (hrsg. von), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65.*

the ideas of the Philosophers, have being in (objective) potency; but it is not clear that these universal quiddities, which abstract “from all being” are beings in such a sense. For Francis, the components of this “third realm” do not have being so much as they constitute the infrastructure of reality; they stand outside the scope of being, articulating its extent. For Meyronnes, the “third realm” is not objective being; it is entirely abstract from being.

In spite of their similarity, Meyronnes does not identify universals with quiddities, themselves the ideas of the philosophers. Rather, he sees the characteristic of being universal as a *per se secundo modo* property of quiddities, their communicability. Therefore, a quiddity’s being universal necessarily follows from being a quiddity, but considered in itself (*per se primo modo*), a quiddity is not essentially a universal. In effect, Meyronnes solves the distinction of quiddities and universals in the same way that Peter Auriol distinguishes the divine essence and the divine ideas (§§25-27). By contrast, being particular is through the haecceity, an intrinsic mode that does not necessarily follow a quiddity, and is thus completely accidental (§§28-29).

Finally, Meyronnes returns once again to argue that universals are not made by the mind, this time referring specifically to scholars in the Arts Faculty:

But there remains a doubt, because the infinite authorities of the artists are brought in saying that our intellect makes universality in things, and that universals are made by the soul.

It is said that, *lest we scandalize them*, as Christ paid the didrachma [Mat. 23-26], that our intellect produces universals in cognized being, because it is objective being, which is being in a derivative sense and gives them cognized being and not being in absolute (§§32-33).

This view did not satisfy his interlocutors, for the next objection is that those 'infinite authorities' claim «that, from whatever a universal may be caused, nevertheless it has being in itself in the soul» (§35). Meyronnes flatly denies this: «all authorities are to be explained in an objective sense, because as such the universal only has being in the soul insofar as it is called a being of reason denominatively, and not quidditatively» (§§35-36). Meyronnes' terminology reflects that of both Scotus and Auriol, but to different ends. Meyronnes' universals, like Scotus' ideas, exist as objects of a mind, divine for Scotus' ideas and human for Meyronnes' universals. Meyronnes calls upon denominative being, just as Peter Auriol does, but for Meyronnes, the denomination is not from ideas to creatures, but rather from universals in the human mind to the quiddities.

Francis of Meyronnes' discussion of ideas in *Reportatio* I, distinction 48, implicitly distinguishes between ideas as the theologians and the philosophers speak of them. For theologians, Meyronnes holds Augustine's statements in the 83 *Questions* as central. He therefore arrives at a definition of ideas as a foundational relation of suitability, and he posits this against Scotus' doctrine, which he judges entirely inadequate. For the ideas of the philosophers, Meyronnes defends the absolute priority of quiddities to being real or mental, actual or potential, or otherwise determined; this moves him to the realm of the universals, where he continues the defense of such a priority of universals to their mental existence.

Later in his career, Meyronnes used this discussion of ideas to produce the famous version contained in the *Conflatus* I, distinction 47, questions 1-4, and the *Conflatus*' four questions follow the *Reportatio* in order. In many places (the first half of q. 1, qq. 3-4), the two texts are quite close, such that one could even collate the two versions; indeed in the apparatus in the edition in Appendix C, the cases where a *Conflatus* reading could help understand the text are given. Across the whole text, the changes made seem at first glance to be generally in favor of clarity; Meyronnes is more explicit on the distinction

between theological and philosophical senses of ideas. Yet, on closer inspection, Meyronnes does away with the requirement that ideas be absolute, and relational in only a secondary manner; now, he argues that ideas are purely relational; as a result of this simplification, the distinction between philosophical ideas (quiddities) and universals also disappears.

The second half of the first question in the *Conflatus* has been substantially reworked compared to the *Reportatio*. In the new version, Meyronnes plainly states that divine ideas are real, foundational, and eternal relations (*respectus fundamentales*) in God³⁵. This brings up an objection and a response, to which E.P. Bos has drawn attention as documenting where Meyronnes admits to changing his position on ideas. To the objection that a «representative exemplar in creatures is an absolute perfection, like a species, therefore so too in God», Meyronnes replies:

At one time, it appeared to me that the exemplars in God were absolute and unqualified perfections, just like the other perfections; but now it does not seem necessary to me. Therefore, I say that, if an idea is supposed to signify an unqualified perfection, it can be said that an idea signifies something constituted from the essence and a relation (*respectus*). Or, if you don't like that, it can be said that it is not absurd that an aptitudinal relation signifies an unqualified perfection³⁶.

35. See FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Conflatus*, Venetiis 1520, d. 47, f. 133va: «Ad secundum principale videndum est quid sunt huiusmodi idee. Et quantum ad hoc introducuntur quatuor conclusiones. Prima est quod non dicunt aliquid absolutum formaliter, sed respectivum [...]. Secunda conclusio est quod sunt respectus reales, non rationis [...]. Tertia conclusio est quod idee non sunt respectus formales, sed fundamentales [...]. Quarta conclusio est quod illa relatio non est temporalis, sed eterna».

36. *Ibidem*: «Ad primum apparuit mihi aliquando quod in Deo exemplaria essent absoluta et perfectiones simpliciter sicut et alie perfectiones; sed pro nunc non apparet mihi necessarium. Dico ergo quod, si idea ponatur dicere perfectionem simpliciter, potest dici quod idea dicit aliquid constitutum ex essentia et respectu. Vel si non placet, potest dici quod non est inconveniens quod relatio aptitudinalis dicat perfectio simpliciter».

In the first question of the *reportatio* edited here, Meyronnes claimed that «ideas are real exemplars that formally exist in the divine mind» (q. 1, §23). He specifically holds that ideas are foundational relations (*respectus fundamentales*), although in some way absolute (§§31-39); in the *Conflatus*, he abandons this requirement. This adjustment marks the final step in the evolution of Meyronnes' doctrine of ideas, which began close to Scotus³⁷ and finishes something entirely his own.

Francis of Meyronnes also explains how Augustine can claim he follows Plato in his doctrine of divine ideas, and at the same time, how Plato can hold the "philosophical" doctrine of ideas:

But here is a problem: whether ideas as Plato understands them are the same as those that we are now positing. I say that sometimes Plato spoke about ideas as a theologian, as Augustine supposes, because he posits exemplars to be the principle; at other times, however, he spoke as a metaphysician, and as such, an idea is nothing other than a quidditative description, and Aristotle criticized him in that understanding. But I will speak of that sense in the following questions³⁸.

This clarity on the distinction between theological and metaphysical senses of ideas continues into the parts shared by the two versions. For example, the beginning of question 3 in the *Reportatio* featured two definitions of ideas, one theological, one philosophical, hidden in the quadripartite division translated above. The parallel passage in the *Conflatus* gets rid of the Augustine and Ambrose references, focuses on ideas as abstracted from particulars, and assigns the discussion to *aliqui*³⁹. Meyronnes' position on the two definitions of ideas, however,

37. See above, n. 31.

38. *Ibidem*, f. 133vb: «Sed hic est difficultas: utrum idee secundum quod accipit Plato sint idem cum istis quas nunc ponimus. Dico quod aliquando Plato fuit locutus sicut theologus de ideis, sicut ponit Augustinus, quia ponit exemplaria esse principium. Aliquando autem locutus fuit ut metaphysicus, et ut sic idea non est aliud nisi ratio quidditativa, et in illo intellectu persequitur eum Aristoteles. De illo autem loqui in questionibus sequentibus».

39. See *ibidem*, d. 48, q. 3, f. 134ra: «Dicunt enim aliqui quod idee secundum

remains unchanged⁴⁰. He ends question 3 by qualifying once again his discussion: «Nevertheless it should be understood that these sorts of quiddities, although they can be called ideas, are not however called ideas by theologians; but only those things that are in the divine mind [are called ideas by theologians]⁴¹».

At the start of question 4, Meyronnes explicitly equates universals with ideas (for philosophers)⁴², whereas the *Reportatio* explicitly stated that universals are only ideas *per se secundo modo* (q. 4, §§25-27). This naturally follows from his abandoning the requirement that ideas (for theologians) have an absolute component. Universals, like divine ideas, are purely relational, and yet somehow have an absolute characteristic.

intellectum sunt precise, nam quidditas in particularibus semper est coniuncta condicionibus individualibus, et sic non habet rationem idee; intellectus autem a talibus condicionibus eam prescindit. Et hoc patet, quia abstrahentium non est mendacium. Sic ergo per intellectum precisa quidditas habet rationem idee secundum quod Plato et Avicenna loquebantur de ideis, secundum quod equitas est tantum equitas, non faciendo nunc mentionem de ideis secundum intentionem sanctorum».

40. See *ibidem*: «Et ideo dicunt alii magis sequentes Avicennam quod illa precisio non solum est ex parte intellectus, sed etiam ex parte obiecti. Hoc autem declaratur sic: quia que insunt in primo modo dicendi per se prius insunt quam que insunt in secundo modo ex natura rei. Secundo que insunt secundo modo prius insunt quam que per accidens insunt. Tertio que insunt per accidens sicut inferius accidit superiori sicut homini accidit hic homo. Quarto que per accidens sicut accidens accidit subiecto. Et secundum hoc oportet dare quatuor signa: primum in quo illa de primo modo insunt; secundum in quo illa de secundo modo; tertium in quo illa que per accidens insunt sicut inferius superiori; quartum in quo per accidens sicut accidens accidit subiecto. In primo ergo signo in quo quidditas precedit alia signa ipsa est precisa ab aliis sicut intelligitur. Unde licet accidentaliter abstractio sit per intellectum, abstrahibilitas tamen inest sibi ante omnem abstractionem intellectus et precisio quidditativa».

41. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *Conflatus*, d. 48, q. 3, f. 134vb: «Intelligendum tamen quod huiusmodi quidditates licet possunt dici idee, non tamen vocantur a theologis idee; sed tantum illa que sunt in mente divina».

42. See *ibidem*, q. 4, f. 134vb: «Utrum idee sive universalia habeant esse in anima nostra [...]. Hoc supposito, quod universale sive idea est quod est aptum natum esse in pluribus, non idem numero sicut essentia divina in personis, sed idem secundum rationem formalem, fuerunt quantum ad istam questionem quatuor opiniones».

V. Conclusion

Francis of Meyronnes' doctrine of ideas shows just how complex discussions of ideas had become by the 1320s. His predecessors, including Hugh of Novocastro and Landulph Caracciolo, had developed a canonical interpretation of Scotus' doctrine of divine ideas as the secondary objects of God's understanding of the divine essence, focusing on the role ideas play in cognition. While he initially adopted a version of this doctrine, by the time of his Parisian lectures, Francis of Meyronnes ultimately rejected Scotus' position as not doing justice to Augustine's requirement that ideas be exemplars; he instead makes Augustine's statements in 83 *questions*, question 46, as the indisputable core of teachings on divine ideas. Rather than try to reconcile Augustine's statements with what philosophers have said about ideas, Meyronnes distinguishes between theological and metaphysical senses of ideas: theological ideas are the divine ideas, the exemplars that Augustine speaks of, while metaphysical ideas are universals.

Caught in this duplication of ideas is Plato. By the time of the *Conflatus*, Meyronnes becomes something of a double Platonist on ideas: in the theological sense, he subscribes to Augustine's doctrine, which itself is based on Plato, "speaking as a theologian"; for the metaphysical sense, he holds a position on universals as prior to real or mental existence, and credits this view to Plato, as positively presented by Avicenna, and negatively by Averroes and Aristotle.

Lost in this debate is Plato's text itself. Meyronnes' sources, for the most part, can be found in the tradition that precedes him; his dialogue is with other theologians, and he even mocks the *infinite auctoritates artistarum*. Nowhere is this separation from the sources more evident than in the discussion of Aristotle's falsely ascribing to Plato a defective doctrine of ideas. Meyronnes appeals to Aristotle's being "the worst metaphysician" and suggests that the ascription may have been due to an unfaithful *reportatio*. By comparison, some fifteen

years earlier, Scotus' near-contemporary Henry of Harclay answered the same accusation by appealing to the *Timaeus* in Chalcidius' translation and commentary⁴³.

This paper began with an anonymous commentator railing against contemporary thinkers who claim to be Platonists without ever having read Plato. Meyronnes certainly looks like a leading candidate, if not a founding member of the group. Perhaps, though, this distance from the sources helped him confront the different notions of ideas that had developed among theologians (divine ideas) as compared to those among the members of the Arts Faculty (universals), and acknowledge a place for pure philosophical discussion, even among theologians⁴⁴.

Notes on the Editions

The orthography for all three editions has been mildly normalized.

Hugh of Novocastro, *In primum librum Sententiarum*, d. 36, qq. 4-6.

43. HENRICUS DE HARCLAY, *In primum librum Sententiarum*, d. 36, q. 2, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 13687, f. 85ra: «Et patet per hoc quod falsum imposuit Aristoteles Platoni de Ydeis. Et patet hic manifeste quod non fuit intentio Platonis II libro *Thimei* in principio, ubi dicit sic: "Hoc ergo quod deerat mundo addebat opifex deus, atque ut mens, cuius visus contemplacio quia intellectus est ydearum genera contemplatur in intelligibili mundo que ydee illic sunt animalia, sic deus in hoc opere suo sensibili diversa animalium genera statuit esse debere". Ergo non intelligit Plato quod ydee usquam sint nisi in mente divina et certum est quod ibi non possuit individua realiter existentia cuiuslibet speciei, sicut imponitur sibi ab Aristoteli. — Preterea, idem Plato, III libro *Thimei* post medium dicit sic: "Operatur porro artifex et exornat omnia iuxta vim rationalem maiestatem quia operum suorum opera vero eius intellectus eius sunt qui a grecis ydee vocantur, porro ydee sunt exempla naturalia rerum". Plane ergo patet quod ydeas non possunt nisi exemplares rationes in mente divina». Cfr. Plato, *Timaeus a Calcidio translatus, Commentarioque instructus*, J.H. Waszink (ed.), Warburg Institute, London / Brill, Leiden 1975 (Corpus Platonicum Medii Aevi – Plato Latinus 4), pars 2, p. 32; pars 2, com. 304, p. 306.

44. I would like to thank R. Padlina, C. Schabel, and G.R. Smith for their helpful comments on a draft of this chapter.

The edition, prepared by William Duba and Roberta Padlina, is based on three manuscripts of the major redaction. All but the least significant textual variants are noted in the apparatus (e.g., *ille] iste*, but not *ergo] igitur*).

Landulph Caracciolo, *In primum librum Sententiarum*, dd. 35-36.

Chris Schabel prepared the edition on the basis of the best manuscript, W, employing two others, B and P, to correct the text when needed. William Duba made some improvements to the text.

Francis of Meyronnes, *In primum librum Sententiarum* (*Summa simplicitas*), d. 48, qq. 1-4.

The edition, prepared by William Duba, is based on two manuscripts of the *Summa simplicitas* redaction, using two manuscripts (Ad and Pe). All but the least significant textual variants are noted in the apparatus (e.g., *ille] iste*, but not *ergo] igitur*). In significant cases, the parallel text in the *Conflatus*, as witnessed by the 1520 Venice edition (V), has been consulted and the variants noticed; in very rare cases, the text has been repaired with the aid of the 1520 Venice edition.

Sources

ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, P. Simon (ed.), in *Opera Omnia*, 37/1, Aschendorff, Köln 1972.

AMBROSIUS, *Exameron*, K. Schenkl (ed.), Tempsky, Pragae / Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1896 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 32/1)

ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, L. Minio-Paluello (ed.), Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1968 (*Aristoteles Latinus*, IV, 1-4).

ARISTOTELES, *Analytica priora et posteriora*, D. Ross, L. Minio-Paluello (edd.), Clarendon Press, Oxford 1981.

- ARISTOTELES, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, L. Minio-Paluello (ed.), Clarendon Press, Oxford 1966.
- ARISTOTELES, *De anima*, W.D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford 1961.
- ARISTOTELES, *De interpretatione*, L. Minio-Paluello (ed.), Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1965 (Aristoteles Latinus, II, 1-2).
- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, R. A. Gauthier (ed.), Desclée de Brouwer, Leiden-Bruxelles 1974 (Aristoteles Latinus, XXVI, 1-3).
- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), Clarendon Press, Oxford 1894.
- ARISTOTELES, *Metaphysica*, G. Vuillemin-Diem (ed.), Brill, Leiden-New York-Köln 1995 (Aristoteles Latinus, XXV, 3).
- ARISTOTELES, *Metaphysica*, W. Jaeger (ed.), Clarendon Press, Oxford 1963.
- ARISTOTELES, *De sensu et sensato*, in *Parva Naturalia*, W.D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford 1955.
- ARISTOTELES, *Physica*, W.D. Ross (ed.), Clarendon Press, Oxford 1936.
- ARISTOTELES, *Praedicamenta*, L. Minio-Paluello (ed.), Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961 (Aristoteles Latinus, I, 1-5).
- Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, J. Hamesse (ed.), Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974 (Philosophes Médiévaux, 17).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, XI-XII, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (Corpus Christianorum Series Latina, 48).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (Corpus Christianorum Series Latina, 44a).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De quantitate animae*, W. Hörmann (ed.), Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1986 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 89).
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate libri XV*, W. J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1962 (Corpus Christianorum Series Latina, 50-50a).

- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram*, J. Zycha (ed.), Tempsky, Pragae / Tempsky, Vindobonae / Freytag, Lipsiae 1894 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28/1).
- AVERROES, *In Aristotelis librum II (α) Metaphysicorum Commentarius. Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf handschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie*, G. Darms (ed.), Paulusverlag, Fribourg 1966.
- AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, F.S. Crawford (ed.), The Medieval Academy of America, Cambridge, MA 1953 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, 6/1).
- AVERROES, *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis et Epitome, Theophrasti Metaphysicorum liber*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, VIII, Venetiis 1562 (repr. Nachdruck Minerva, Frankfurt a. M. 1962).
- AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, S. Van Riet (ed.), 3 voll., Peeters, Brill, Louvain-Leiden, 1977-1983.
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, B. Fischer, R. Weber, R. Gryson (edd.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1996⁵.
- DIONYSIUS AREOPAGITA (PSEUDO-), *De divinis nominibus*, B. R. Suchla (ed.), in *Corpus Dionysiacum*, I, De Gruyter, Berlin 1990 (Patristische Texte und Studien, 33).
- DIONYSIUS AREOPAGITA (PSEUDO-), *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, G. Heil, A. Ritter (edd.), in *Corpus Dionysiacum*, II, De Gruyter, Berlin 1991 (Patristische Texte und Studien, 36).
- EUSTRATIUS, *Enarratio in Primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, in *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (+1253)*, I, H.P.F. Mercken (ed.), Brill, Leiden 1973 (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, 6/1).
- HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinariarum*, art. XXI-XXIV, J. Decorte, R. Teske (edd.), Peeters, Louvain-Paris 2005 (Dallas Medieval Texts and Translations, 5).

- HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, VII, G. Wilson (ed.), in *Opera omnia*, XI, Leuven University Press, Leuven 1991.
- IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon. Liber quartus*, E. Jeaneau (ed.), Brepols, Turnhout, 2000 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 164).
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 26-48, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, T. Noone (ed.), in *Id.*, *Scotus on divine ideas*: Rep. Paris. I-A, d. 36, «Medioevo» 24 (1998), pp. 359-453.
- Papias Vocabulista*, Philippus de Pincis (ed.), Venetiis 1496.
- Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17341.
- PETRUS AUREOLI, *Reportatio in primum librum Sententiarum*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. lat. 123.
- ROBERTUS COWTON, *Quaestiones super libros Sententiarum*, Oxford, Merton College, Ms. 117, ff. 1-268.
- SENECA, *Ad Lucilium epistulae morales*, I, R.M. Gummere (ed.), Harvard University Press, Cambridge, MA 1917 (Loeb Classical Library, 75).
- THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, Fratres Praedicatorum (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, IV, Typographia Polyglotta, Roma 1888.

APPENDIX A

Hugo de Novocastro, *In primum librum Sententiarum*, d. 36, qq. 4-6

edited by William Duba*, Roberta Padlina**

F = Firenze, Biblioteca Medicea Laurentiana, Plut. 30 dext. 2, 71vb-73va

G = Gdansk, Polska Akademia Nauk Biblioteka Gdańska, 1969, 56rb-57rb

X = Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 15864, 46va-47va

<Q. 4: Utrum ponendae sint ideae>

[F 71 vb | G 56rb | X 46va]

Utrum ponendae sint ideae.

[1] Quod non, quia si essent ponendae, aut propter cognitionem aut propter generationem; nec sic nec sic, ut probat Aristoteles' VII *Metaphysicae*; ergo etc.

[2] Item, si ponerentur, aut extra intellectum aut in intellectu. Non extra, [F 72ra] quia contra hoc arguit Aristoteles et illo modo reprobatur. Nec in intellectu, quia impedirent intellectum; nam, sicut dicit Aristoteles² III *De anima*: “intus apparens prohibebit extraneum et obstruet”.

* Universität Basel.

** Université de Fribourg.

1 sint] sunt G 2 quod non] videtur *praem.* X | 2-3 cognitionem aut propter generationem] generationem aut scientiam G 3 VII] V G 5 ponerentur X: ponere-
tur F ponentur G | intellectu] intellectum G 6 illo modo] primo F 8 III] *om.* G
| intus X: intellectus F non G

1. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 6-7, 1031a19-1033a24 (AL 25.3.2, pp. 140-146), ad sensum. Cf., e.g., AVERROES, *In Metaphysicam*, VII, comm. 20 (ed. Venetiis 1562, f. 170raC): «Deinde dicit, ‘sed rectum est’, etc., id est, rectum est si sint hic formae, ut Plato dicit, quod in hoc prosint in cognitione hominis, nec est etiam manifestum ex scientia necessaria quod sint cum formis sensibilibus, sicut fingunt dicentes formas»; *ibidem*, comm. 22 (ed. Venetiis 1562, f. 172rbD): «Intendit in hoc capitulo declarare quod formae Platonis nihil prosunt ad generatione, quoniam, cum destruxit eas non prodesse in scientia, si concesserimus eas esse, vult etiam in hoc capitulo destruere eas non prodesse in generatione».

2. ARISTOTELES, *De anima*, III, 1, 429a20-21.

10 [3] Item, nihil est ponendum quod contradicit rationi philosophicae, sed ponere ideas contradicit rationi philosophicae, ut patet per Aristotelem et Commentatorem, ergo etc. [X 46vb]

[4] Oppositum dicit Augustinus³, libro 83 *quaestionum*, quaestio 64.

<Solutio>

15 [5] Hic duo sunt videnda: primo quid nomine ideae intelligatur; secundo utrum ideae sic intellectae sint ponendae in Deo.

<Articulus primus: Quid nomine ideae intelligatur>

[6] De primo sciendum quod significatum huius nominis est sumendum ex usu sanctorum et ex dictis eorum, et maxime Augustini. Potest sumi
20 talis descriptio ideae, per quam conceptus ideae haberi potest: idea est forma intellectualis exemplaris.

[7] Quod sit forma habetur ab Augustino⁴, ubi supra, ubi dicit [G 56va] quod transferendo nomen ex nomine, idea est forma.

[8] Quod intellectualis habetur per eundem, *ibidem*, ubi dicit quod, si
25 idea dicatur ratio, non erit proprie translatio verbi ex verbo, tamen a veritate non disceditur, quia idea est forma intellectualis et sic potest dici ratio. Unde subdit quod ideae “sunt quaedam principales formae

13 libro] *om.* F | 83 quaestionum] sed G 16 sint] sic G 18-19 sumendum ex] sciendum quod G 22 quod] quid X | habetur] haberetur X 23 forma] formae G 26 non disceditur] *om.* F | est...intellectualis] de forma intellectuali F | et] *om.* G 27 quod] *om.* F

3. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, pp. 70-73).

4. *Ibidem*, q. 46 (CCSL 44a, p. 71): «Ideas igitur Latine possumus uel formas uel species dicere, ut uerbum e uerbo transferre uideamur. Si autem rationes eas uocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus – rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae –, sed tamen quisquis hoc uocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit».

vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae et semper eodem modo se habentes in divina intelligentia continentur”.

30

[9] Quod exemplaris patet, quia non quaecumque forma in intellectu dicitur exemplaris, sed forma intellectualis quae est productiva rei extra, ad cuius imitationem et similitudinem aliquid extra produci potest; idea autem est talis forma in mente divina ad cuius similitudinem res fit extra. Unde Augustinus, ubi supra: “cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest”. Similiter Dyonisius⁵ 5 capitulo *De divinis nominibus* vocat eas exemplaria; et Papias⁶ dicit quod idea idem est quod exemplar.

35

<Articulus secundus: Utrum ideae sic intellectae sint ponendae in Deo>

40

[10] Secundo videndum est utrum tales ideae sint ponendae et ubi. Et primo ostendo quod sint ponendae, secundo quod solum proprie loquendo in mente divina.

<Quod ideae sunt ponendae>

45

[11] Primum ostenditur praemittendo quod intelligendo ideas eo modo quo Aristoteles imponit Platoni est impossibile eas esse in universo sicut ostendunt rationes Aristotelis.

28 quae G: quia FX 29 aeternae] *om.* G 30 in F: quae GX 31-32 in intellectu... productiva] intellectualis quae est productiva G 34 autem est talis] formaliter G 35 supra] et *add.* F 37 similiter] *om.* G | 38 exemplaria] exemplarias X 42 secundo] tertio X 42-43 et ubi...ponendae] *om.* (*hom.*) F 43 quod] quia G *om.* F 46 ostenditur] sic *add.* X 47 est] esse *sed corr.* F

5. [Ps.-]DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, c. 5 (Dionysiaca, I, 360).

6. PAPIAS LOMBARDUS (ed. Venetiis 1485, f. 85va): «Idaea exemplar sicut Plato asseruit condiscipulis. Nam tria principia constituerunt omnium, id est: Deum, idaeam, id est exemplar, et materiam, quam graeci vocant hyle».

[12] Utrum tamen sic eas posuerit Plato?

50 [13] Videtur quod sic, per illud quod dicit Commentator⁷ super illum passum *De divinis nominibus*: “Plato – inquit – ideas indigne posuit.”

[14] Videtur autem quod non, per Augustinum ubi supra.

[15] Nec videtur probabile quod tantus philosophus modo quo imponit Aristoteles eas posuerit, cum hoc manifeste contradictionem
55 implicet. Sed Aristoteles arguit contra verba eius, non contra intentionem.

[16] Quod autem oporteat eas ponere eo modo quo expositum est supra, scilicet secundum quod sunt formae vel rationes intellectuales [F 72 rb] exemplares, ostenditur sic. Oportet in universo ponere aliquod
60 agens per intellectum et voluntatem, quod probo dupliciter. Primo, quia, cum ille modus producendi vel agendi sit nobilissimus, non potest deesse in universo. Secundo, quia, cum natura agat propter finem et in ipsum dirigatur, quem tamen finem ipsa non cognoscit, oportet ponere agens prius quo natura in finem proprium dirigatur, quod
65 non est nisi agens per artem sive per intellectum et voluntatem. Unde productio rerum per modum nature praesupponit productionem per modum artis.

49 eas posuerit Plato F: eas posuit G Plato posuerit eas X 50 quod X: quia G *om.*
F | illum] illud *praem.* (*sed del.?*) G 58 secundum] *om.* F 59 ponere aliquod]
aliquid X 61 cum F: *om.* GX 61 ille] iste F 65 sive] vel F

7. Cf. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17341, f. 252ra; lat. 15630, f. 116rb: «Plato quidem species sive visiones et paradigmata humiliter et indigne Deo excepit». Cf. P. Simon, *Prolegomena*, in ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium de divinis nominibus*, Münster 1972, p. XVIII: «In corpore Dionysiaco Parisiensi Albertus inveniebat etiam scholia iuxta translationem Eriugena posita, quae Maximus Confessor, commento Iohannis Scythopolitani usus, textui Dionysii addiderat et saeculo nono Anastasius Bibliothecarius, ex se ‘paucissima quaedam’ interponens, ut ipse confessus est, in Latinum verterat. Ab *Ecclesiastica* autem *hierarchia* incipiens ignotus quidem his scholiis complures locos, quos ex libro Iohannis Scoti Eriugena *De divisione naturae* sollerter excerpterat, inseruit. Albertus librum *De divinis nominibus* exponens inter partes antiquiores et recentiores scholiorum non distinxit, sed omnia ex his excerpta ut verba ‘Commentatoris’ allegat».

[17] Ad hoc etiam adduci possunt rationes Platoniorum, quia, cum intellectio hominis non fiat nisi per abstractionem intellectus a sensibus, oportet esse aliqua in universo ad quae se convertendo intellectus humanus intelligat et per quae informetur exemplariter. Et istam rationem concedunt aliqui magni de scientia perfecta et sincera, quia non concludit de quacumque noticia. 70

[18] Item, cum agens naturale ad intimum rei non attingat, oportet ad complementum generationis rerum esse aliquod aliud quod attingat intimum rei, et est hoc exemplar intellectuale. 75

<Quod ideae sunt ponendae solum proprie loquendo in mente divina>

[19] Ubi autem istae ideae ponendae sunt? Licet quidam eas posuerunt extra Deum, tamen proprie non sunt ponendae nisi in mente divina. Quod patet, primo ratione quia, cum ideae sint rationes exemplares rerum naturalium, in eo sunt ponendae ideae proprie qui est artifex et auctor nature; sed solus Deus est huiusmodi; ergo etc. 80

[20] Praeterea, istas formas intellectuales productivas oportet ponere vel in Deo vel in creaturis; non in creaturis, quia forme intellectuales in creaturis sunt accidentia; accidens autem non est exemplar productivum substantiae; ergo sunt ponendae in Deo. Et hoc est quod dicit Dionysius⁸ 5 *De divinis nominibus*, secundum translationem Alberti, sic: “licet autem beatus Clemens, in quantum philosophus 85

69-70 intellectus...convertendo] *om.* (*hom.*) G 69-70 sensibus F: sensibilibus X | aliqua X: autem quod F 71 exemplariter] extra etc. X 72 et sincera quia] quod X 76 est] *om.* F 79-80 eas posuerunt] *inv.* X 81 cum] tamen G 82 ideae proprie] *inv.* F | qui] quod G *sed corr.* X 83 ergo etc.] *om.* F 84 praeterea] contra G | intellectuales productivas] *inv.* F 88 dionysius] augustinus G 89 alberti] abber.? G | sic] *om.* G

8. Non invenimus. Cf. [Ps.-]DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, in ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium de divinis nominibus*, Münster 1972, p. 324: «Si autem philosophus Clemens probat et ad aliquid exemplaria dici in existentibus principaliora, procedit quidem non per propria et perfecta et simplicia nomina sermo illi».

- 90 fuit, opinatus fuerit quod principales causae quae in rebus sunt et cau-
satae sunt aliqua ratione dicantur rerum exemplaria, illae tamen non
proprie dicuntur exemplaria nec per se, sed ipsae sunt causaliter ab
aeternis exemplaribus verbi quae proprie et perfecte causant omnia”.
Sic ergo formae quaedam intellectuales et causales ponendae sunt in
95 mente divina, quae ideae dicuntur.

<Ad rationes>

- [21 ~1] Ad rationes. Ad primam, “aut propter scientiam aut propter
generationem”, dicendum quod propter utramque, ut visum est. Ad
probationem, dicendum quod Aristoteles hoc improbat secundum
100 illum modum ponendi quo Plato ponebat eas secundum quod [G
56vb] ei imponit Aristoteles.
[22 ~2] Ad aliam, dicendum quod in intellectu divino sunt ponendae.
Et tu dicis quod impedirent – falsum est, immo iuvant, sicut in se-
quenti quaestione videbitur.
105 [23 ~3] Ad aliam, dicendum quod eo modo quo videtur Plato posuisse
contradicit [X 47ra] rationi rectae, sed non eo modo quo nos ponimus.

90 opinatus fuerit] *inv.* F | causae] *essentiae* G 92 proprie dicuntur] *inv.* X 92-
93 sed...sunt] *licet...sint* X 93 verbi quae] *et* G 94-95 formae...causales G: for-
mae quaedam et tales F quaedam formae intellectuales X 95 quae...dicuntur] *om.*
F 97 Ad rationes] *ad rationes principales add. in mg.* G 101 ei] *om.* X 105 quod]
in add. G 106 sed] *om.* F | non] *sup. lin.* F | modo] *om.* G | ponimus *add.* F

<Q. 5: Quid sit idea>

Postea quid sit idea.

[1] Et videtur quod voluntas divina seu electio vel determinatio divine voluntatis, quia Dionysius⁹, 6 capitulo *De divinis nominibus*, paradigmata “theologia praedestinationes vocat et divinas et optimas voluntates existentium discretivas et factivas”. 5

[2] Item, videtur quod sint actus intelligendi, quia Commentator¹⁰ *ibidem* dicit ‘paradigmata, quae et visiones vocant’; visio autem est actus intelligendi.

[3] Oppositum utriusque patet per Augustinum¹¹, qui, ubi supra, vocat eas formas intellectuales, quod nec convenit actui voluntatis nec intellectus. 10

<Solutio>

[4] Hic primo sciendum quod, cum idea sit forma intellectualis, ad partem autem intellectivam pertineat intellectus et voluntas, oportet ideas esse aliquid voluntatis vel aliquid intellectus. Non sunt autem aliquid voluntatis formaliter; omnes enim ponunt eas pertinere ad mentem, non ad voluntatem. Unde et Augustinus¹² dicit, ubi supra, quod “divina intelligentia continentur”. Relinquitur ergo quod sunt aliquid ipsius intellectus. In intellectu autem divino est considerare 15

2 seu] sive X 5 et] iter. X | discretivas] om. G 9 qui ubi supra X: ubi supra qui F qui ibi supra G 10 intellectuales] intelligibiles X 13 sit] quaedam add. F 15 esse aliquid] inv. X 17 et] om. F 19 ipsius intellectus] inv. X

9. Id., *De divinis nominibus*, c. 5 (translatio Iohannis Scoti Eriugena, Dionysiaca, I, 360): «Paradigmata autem dicimus ipsas in deo existentium substantificas et uniformiter praetextas rationes, quas theologia praedestinationes uocat, et diuinas et optimas uoluntates exsistentium discretiuas et factiuas, secundum quas ipse superessentialis exsistentia omnia praedestinavit et adduxit».

10. Cf. Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 17341, f. 252ra; lat. 15630, f. 116va: «Notandum quod vocet paradigmata et visiones, et qualibet ea pie transduxerit a philosophis qui impie super illis opinantur paradigmata que et visiones vocantes [...]».

11. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, p. 71); cf. supra, q. 4, §19.

12. *Ibidem*.

- 20 secundum nostrum modum intelligendi potentiam intellectivam,
actum intelligendi, essentiam divinam repraesentativam sui et alio-
rum, et creaturas in Deo aliquo modo existentes. De duobus primis
non est dubium; nullus enim hic ponit. Similiter de tertio, scilicet de
essentia divina absolutissime considerata, non est dubium, quia sic
25 non habet rationem ideae. Sed quia creaturae sunt in Deo dupliciter:
uno modo quasi insisteret et quasi formaliter, inquantum in ipso
sunt perfectiones omnium creaturarum, quae ut sic non sunt nisi es-
sentia divina omnium contentiva et repraesentativa; alio modo, quasi
objective, sicut cognitum est in cognoscente per aliquid repraesenta-
30 tivum earum; nam sine hoc non potest esse cognitio, ideo de isto est
dubium: utrum sint in Deo quasi subiective sicut rationes cognoscen-
di, et sic non sint nisi essentia divina ut earum distincte repraesentati-
va, vel utrum sint ibi objective sicut obiecta cognita.

<Opinio Scoti>

- 35 [5] Doctor iste¹³ tenet quod sunt ipsae res objective cognitae ab ae-
terno. Prima ratio sua talis est: illud est idea in Deo ad cuius simili-
tudinem res extra producitur; illud patet ex dictis. Hoc etiam dicit
Seneca¹⁴ in epistula ad Lucillum: “idea”, inquit, “est exemplar ad quod

20 nostrum *om.* G | nostrum modum *inv.* F 23 enim] etiam X 25 quia] *om.* F 26
quasi insisteret] subsisteret F 27 omnium] *om.* F 28 divina] ut earum distincte
add. sed del. G | contentiva] contenta G | quasi] quia F 29 objective] obiectum X |
cognoscente] cognitione F 30 isto] illo X 33 sint ibi] ibi sunt X 35 quod] quae G
| ipsae res F: rationes G relationes X 36 talis est] *inv.* G 38 in epistula F: *om.* GX |
Lucillum] lucidum *sic* X

13. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2 (ed. Noone, p. 419): «Respondeo ad primum. Tamen primo sciendum est quid est idea. Dico ergo quod idea est ‘ratio aeterna in mente divina secundum aliquid formabile secundum propriam rationem eius’, – et sic patet quod idea non est relatio aliqua, sed obiectum cognitum in mente divina in qua sunt creaturae obiective».

14. SENECA, *Ad Lucillum epistulae morales*, epist. 65 (ed. Gummere, I, p. 448): «His quintam Plato adicit exemplar, quam ipse ideam vocat; hoc est enim, ad quod respiciens artifex id, quod destinabat efficit».

aspiciens artifex operatur.” Sed res extra producitur ad similitudinem rei cognitae; patet per Aristotelem¹⁵ VII *Metaphysicae*, ubi dicit quod domus extra fit a domo in mente. Nec potest dici quod ibi accipiatur domus pro specie, quia ibi vult Aristoteles quod univocum fit ab univoco; species autem non est univoca cum domo; ergo ibi accipitur domus pro obiecto cognito. Ergo, etc.

[6] Secunda ratio: ideae sunt ponendae sicut eas ponit Augustinus. Sed Augustinus¹⁶ ponit eas ut obiecta cognita, quia, ut ex dictis eius patet ubi supra, ipse ponit eas in Deo sicut Plato. Plato autem posuit eas in [F 72vb] mente divina sicut obiecta cognita. Unde et Aristoteles imponit ei quod ponebat eas ut res existentes per se, ergo etc¹⁷.

42 quod univocum] per univocatum G 43 non] om. F | ibi accipitur] inv. X 46 eas ponit] inv. X | ex...patet] patet ex dictis eius F | patet] om. G 47 supra] sint X | in Deo] om. X | Plato?] mg. F | posuit F: ponit GX 48 sicut] ut F | obiecta] divina add. X | et] om. F 49 ei] eis sed corr. X

15. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 9, 1034a21-25 (AL 25.3.2, p. 147): «Palam vero ex dictis quia modo quodam omnia fiunt ex uniuoco, quemadmodum naturalia, aut ex parte uniuoco, ut domus ex domo aut ab intellectu (ars enim species), aut ex parte aut habente aliquam partem, nisi secundum accidens fiat»; VII, 7, 1032b11-14 (AL 25.3.2, pp. 143-144): «Quare accidit modo quodam ex sanitate sanitatem fieri et domum ex domo, sine materiam habentem; medicinalis enim est et edificatoria species sanitatis et domus, dico autem substantiam sine materia quod quid erat esse».

16. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, p. 71); cf. supra, q. 4, §19.

17. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2 (ed. Noone, pp. 420-421): «Nunc autem Plato ponit ideam in mente divina eo modo quo Aristoteles falso sibi imponit (secundum Commentatorem, I *Ethicorum*, cap. 7) posuisse eas in re extra (imponit enim sibi Aristoteles quod posuerit ideas quiditates rerum sensibilium per se existentes); ergo sic posuit eas in mente divina ut quiditates cognita a mente divina». For the Commentator on the *Ethics*, the editors cite EUSTRATIUS, *Enarratio in Ethicam Nicomacheam*, I, c. 7 (1096a10-14; ed. Mercken, I, p. 69): «Ita enim qui circa Platonem dicebant, rationes quaedam inducentes enhypostatas (id est per se subsistentes) divinas intellectuales [...] quas et species et ideas vocabant [...] praesubsistentes quidem in his quae in corporibus sunt speciebus, separatas autem ab his omnibus, in conditoris Dei mente existentes».

50 [7] Praeterea, idea videtur esse illud per quod artifex immediate se habet ad artificium; sed tale est obiectum cognitum et non ratio cognoscendi; ergo etc.

[8] Videtur ergo eis quod, cum idea nihil aliud sit nisi ratio in mente divina obiectiva ad cuius similitudinem res producitur et hoc non est
55 nisi res ipsa cognita vel sub esse cognito – quod res sub esse cognito a Deo habet rationem ideae.

<Aliquae difficultates>

[9] Tamen contra istum modum sunt aliquae difficultates. Prima, quia secundum hoc idea non esset nisi ens rationis. Probatio: quia
60 obiectum cognitum vel in esse cognito non est nisi ens rationis. Sed hoc est inconueniens propter duo. Primo, quia, secundum Augustinum¹⁸ ubi supra, intelligentia earum, scilicet idearum, fit verissima. Unde dicit quod nullus nisi ipsis intellectis sapiens esse potest et quod
65 intelligentia earum [G 57ra] est verissima. Cognitio autem entis rationis solum nec verissima est nec beatifica. Secundo, quia idea habet rationem principii productivi, sed ens rationis non.

[10] Ratio secunda: idea est quo Deus operatur, sed obiectum cognitum non est id quo Deus operatur, quia non operatur per aliquid quod non sit ipse realiter; res autem cognitae ut sic non sunt idem
70 quod Deus realiter, ut statim videbitur; ergo etc.

[11] Tertia ratio: illud est idea in Deo ad quod aspicit artifex tamquam

51 sed] licet X 53 eis] *om.* X 53-54 in...obiectiva] obiectiva in mente divina 55 nisi] quam | res ipsa] *inv.* G 59 quia] enim F 59-60 Probatio...rationis] *om.* (*hom.*) G 62 earum] eorum X | fit] *om.* X 64 verissima] beatissima X 65 verissima] intelligentia G | quia] rationes *add. sed. exp.* G 67 Ratio secunda] *inv.* G | est] *sup. lin.* F id *add.* G 67-68 sed...operatur²] *om.* (*hom.*) X 69-70 idem quod] id G 71 ratio] est *add.* X

18. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, p. 70): «Nam non est uerisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas uocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis uis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit».

ad repraesentativum rei distinctae. Sed tale non est nisi essentia divina in qua omnia repraesentantur, ut supra dictum est, ergo etc.

[12] Quarta ratio: res cognita est illud quod producitur; idem enim est obiectum cognitionis practicae et productionis. Sed idea ipsa non producitur, ergo etc. 75

<Opinio secunda>

[13] Propter istas rationes dicunt alii quod idea non est nisi essentia divina continens in se perfectionem cuiuslibet creaturae unitive et eminenter. Et ad hoc videtur facere dictum Dyonisii¹⁹ 5 [X 47rb] *De divinis nominibus*, secundum translationem Alberti: “Exemplaria”, inquit, “dicimus esse substantificas rationes existentium simpliciter et singulariter, ut in simplici verbo Dei aeternaliter existentes”. 80

<Ad argumenta>

[14] Tenendo tamen primam opinionem, ad illas rationes potest respondere sic. 85

[15 ~9] Ad primam, dico quod idea est ens rationis. Ad probationem primam, tu dicis idea vere intelligitur et beatifice; dico quod hoc dicitur ratione repraesentativi, quia repraesentantur in essentia divina, quae est obiectum beatificum. 90

[16] Ad secundam probationem, ‘ens rationis non est principium productivum’, verum est quo, sed bene est principium productivum ad quod.

72 repraesentativum] distinctae *add. sed del.* G 74 illud] id G 79 in se] formaliter *add.* G | perfectionem] perfectiones F 80 ad] quod X 81 alberti] abber.? G 82 dicimus...substantificas] divinis...substantificatis G | esse] *om.* F 88-92 ad²...rationis] *om.* (*hom.*) G 90 repraesentantur] repraesentatur F

19. [Ps.-]DIONYSIUS, *De divinis nominibus*, c. 5 (Dionysiaca, I, 360). Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium de divinis nominibus*, (ed. Simon, p. 324): «Exemplaria autem dicimus esse in deo existentium rationes substantificas et singulariter praeeistentes».

[17 ~10] Ad secundam, 'idea est quo Deus operatur', verum est
 95 exemplariter, non effective, nisi secundum quod exemplar reducitur
 ad efficientem; et tu dicis res cognita non est illud [F 73ra] quo Deus
 operatur, verum est effective proprie, quia effective operatur per vo-
 luntatem suam, sed exemplariter non est verum.

[18 ~11] Ad aliam, 'idea est id ad quod aspicit Deus', etc., verum
 100 est, sed illud non est essentia ultimate, sed obiectum cognitum
 repraesentatum in essentia.

[19 ~12] Ad aliam, 'res cognita est id quod producitur', dicunt quod
 non est verum, sed est id ad cuius similitudinem producitur aliquid ex-
 tra. Et hoc innuit Aristoteles²⁰, VII *Metaphysicae*: domus fit a domo in
 105 anima. Non dicit quod domus in anima fiat domus extra, sed domus
 fit a domo, quia domus extra fit a domo intra exemplariter.

<Utrum ideae sint idem cum essentia divina>

[20] Tertio videndum est utrum ideae sint idem cum essentia divina.
 Dicendum quod secundum primam opinionem non sunt idem reali-
 110 ter, quia ens rationis non est idem realiter cum ente reali verissimo;
 sed idea secundum primum modum dicendi non est nisi ens rationis,
 cum sit res sub esse cognito solum; ergo etc.

[21] Item, obiectum cognitum ut sic videtur habere quamdam op-
 positionem, et ad actum et ad illud in quo repraesentatur. Ergo non
 115 est idem realiter cum eo in quo repraesentatur; sed hoc est essentia;
 ergo etc.

95-97 nisi...effective¹] *om.* (*hom.*) G 97 effective¹...effective²] proprie quia effective
 proprie F 99 id] illud X | etc.] et est G 100 illud] istud F 101 repraesentatum]
om. G 102 id] illud X 103 id] illud X 104-105 fit...anima] a domo in anima fit
 G 105-106 sed...extra] *om.* (*hom.*) X 108 tertio] secundo G 109 primam opi-
 nionem] *inv.* F 111 primum modum] *inv.* F 112 solum] specie *add.* X 113 sic
 videtur] *inv.* G 114 illud] id G 114-115 ergo...repraesentatur] *om.* (*hom.*) F

20. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 9, 1034a21-25 (AL 25.3.2, p. 147). Cf. *Auctorita-
 tes Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 129, n. 171): «Ex sanitate in anima fit sanitas in natura».

[22] Dico tamen quod non differt ab essentia realiter, quia differentia realis praesupponit utrumque extremum esse realiter, sicut dictum est supra; res autem sub esse cognito non est ens reale sed rationis; ergo etc.

120

[23] Secundum autem alium modum dicendi, ideae sunt idem realiter cum essentia divina, differunt tamen ratione, quia essentia absolute considerata et essentia sub determinato gradu imitabilitatis differunt ratione, et tamen sunt idem realiter.

<Ad rationes>

125

[24 ~1] Ad rationes. Ad primam, dicendum quod voluntas divina dicitur idea non formaliter sed concomitative.

[25 ~2] Ad aliam, quod visiones accipiuntur ibi pro rebus visis vel cognitis.

119 est²] *om.* G 121 alium] suum G 122 tamen] tantum G | quia] ab *add.*
F 123 imitabilitatis] mutabilitatis X 124 tamen sunt] tam super G 128 quod]
quia F | accipiuntur ibi] *inv.* F

<Q. 6: Utrum omnia habeant ideam in Deo>

Utrum omnia habeant ideam in Deo.

[1] Quod non, quia mala, negationes et privationes non habent ideam in Deo, cum non possint fieri a Deo.

[2] Oppositum, quia omnia cognoscit nonnisi per ideas, ergo etc.

5

<Solutio>

[3] Hic primo in speciali videbitur utrum individua habeant proprias ideas in Deo.

<Articulus primus>

<Opinio prima>

10 [4] Dicunt quidam²¹ quod non. Primo, quia individua addunt super speciem solum materiam; materia autem non habet propriam ideam in Deo.

[5] Secundo, quia nihil habet ideam propriam in Deo nisi quod intenditur per se a Deo; individua autem per se non intenduntur a Deo, sed
15 sola species, ut dicunt; ergo etc.

2 quod non] videtur *praem.* X 6-7 proprias ideas] *inv.* F 11-12 propriam ideam] *inv.* G 13 secundo] tertio *sed corr.* G | ideam propriam] *inv.* X | intenditur] intelligitur G 14 non] *om.* G

21. Cf. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 15, art. 3 (ed. Marietti, p. 20): «Ad tertium dicendum quod Plato, secundum quosdam, posuit materiam non creatam, et ideo non posuit ideam esse materie, sed materiae concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi. Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est. —Ad quartum dicendum quod genera non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, secundum quod idea significat exemplar, quia nunquam genus fit nisi in aliqua specie [...]. Individua vero, secundum Platonem, non habebant aliam ideam quam ideam speciei, tum quia singularia individuuntur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio naturae consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicitur».

[6] Tertio, quia individuum addit solam negationem super speciem, ut dicunt alii²², scilicet indivisionem; negatio autem non habet ideam in Deo.

[7] Quarto, quia [G 57rb] illa quae habent distinctas ideas in Deo participant diversos gradus entitatis; individua autem sunt eiusdem gradus essentialis; ergo etc. [F 73rb] 20

[8] Quinto, quia individua non habent ordinem prioris et posterioris secundum perfectionem; illa autem quae habent ideas proprias in Deo se habent secundum prius et posterius, ut dicitur IV *Metaphysicae*²³. 25

[9] Sexto, quia ideae quae sunt in mente angelica fluunt ab ideis quae sunt in mente divina; sed ideae in angelis non sunt particularium, sed specierum solum; ergo etc.

<Opinio secunda>

[10] Alii dicunt, et hoc tenet doctor iste²⁴, quod particularia omnia habent ideas proprias in Deo. Ratio est quia idea vel est essentia divina 30

17 alii] aliqui G 17-18 in deo] om. F 20 diversos] distinctos F 21 etc.] iter. F 23 ideas proprias] inv. X 24 IV] X F 30 quod] quia G 31 ideas proprias] inv. X

22. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet*, VII, q. 1-2 (ed. Wilson, p. 8): «Similiter neque individua sub specie <habent ideas proprias>, eo quod nihil rei addunt super essentiam speciei ad id quod est reale in ipsa, sive fuerit forma tantum, ut in angelis [...] sive fuerit compositum ex materia et forma, ut in corporalibus». Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 3-4 (ed. Noone, p. 439): «Item si perfecte cognosceretur individuum per ideam speciei, ergo quidquid positivum dicit individuum continetur in natura specifica, et ita nihil addet super speciem nisi privationem vel negationem».

23. Non invenimus nec in *Metaphysica* Aristotelis nec in *Liber de philosophia prima sive scientia divina* Avicennae.

24. *Ibidem*, d. 36, qq. 3-4 (ed. Noone, p. 441): «Respondeo ergo [...] quod idea, sive accipiat pro principio cognoscendi vel pro principio operandi [...], ipsa est distincta cuiuslibet positivi alterius a Deo, sive sit factibile in se sive in alio, sive sit respectivum sive absolutum».

repraesentativa rerum, vel est res cognita ut visum est; sed quocumque istorum modorum singularia habent ideas proprias in Deo, quia et distincte in essentia divina repraesentantur et distincte a Deo cognoscuntur; ergo etc.

<Contra primam opinionem>

[11] Rationes eorum non concludunt.

[12 ~3] Prima de materia sumit falsum, quia materia, cum sit distincte intelligibilis a Deo, habet in Deo ideam propriam.

40 [13] Item, sicut individuum materiale addit materiam, ita addit formam, ergo saltem ratione forme habebit ideam in Deo.

[14] Praeterea, falsum est quod addat materiam sic quod materia non sit de ratione speciei, quia species in materialibus includit et materiam et formam.

45 [15 ~4] Ad secundam, dico quod individua per se intenduntur a Deo, quia Deus habet providentiam quae respicit particularia.

[16 ~5] Ad tertiam, dicendum quod individuum non addit puram negationem, quia tunc duo individua non essent duae res, sed vel addit super naturam communem rem aliquam, ut dicunt [X 47va]
50 quidam, vel se habet ad naturam communem ut res ad rationem, ut dicunt alii.

[17 ~6] Ad quartam, potest dici uno modo quod individua diversa habent diversos gradus individuales, licet sint in uno gradu specifico. Alio modo, quod habent diversa individua unum gradum intensive,
55 sed non extensive, quia unum individuum non se extendit ad entita

32 visum est] ostensum est supra F 32-33 quocumque] quicumque F 33 ideas proprias] inv. F 34 et'] est *sed corr.* X 39 intelligibilis] intelligentis *sed corr.* F | ideam propriam] inv. F 40 item] et G | addat] addit X 42 sic] ita F 44 et] om. F 48 duo] om. F | duae res] inv. G 52 individua diversa] inv. F 53 habent diversos] inv. G 54 diversa individua] inv. F

tem alterius individui, immo realitas duorum individuorum est maior extensive quam realitas unius.

[18 ~7] Ad quintam, de ordine, dico quod si ponatur ordo in individuis, ponetur et ordo in ideis eorum secundum gradus individuales, ut dictum est. Si autem non ponatur ordo in individuis, nec in ideis, et tamen ideae erunt distinctae, quia repraesentabunt distincta vel erunt distincta cognita. 60

[19 ~8] Ad sextam potest dici vel quod ideae angelicae non fluunt ab ideis divinis secundum totalem perfectionem, et ideo non repraesentant ita distincte sicut illae, vel quod in angelis sunt ideae particularium sed non infinitorum. 65

<Articulus secundus: Utrum relationes habeant ideas proprias in Deo>

[20] Secundo videndum esset utrum relationes habeant ideas proprias in Deo. Breviter expediendo dico quod sic, quia sunt res distinctae, ut visum est supra. Et ideo distincte cognitae et distincte repraesentatae. 70

<Articulus tertius: Utrum genera et differentiae habeant ideas proprias in Deo>

[21] Tertio, utrum genera et differentiae. Et dico [F 73va] quod sic, quia dicunt perfectiones reales distinctas, quamvis modo universali et imperfecto. Et ideo habent ideas imperfectas vel minus perfectas quam species. 75

56 individuorum] *om.* X 58 ponatur ordo] *inv.* F | in] *sup. lin.* F | individuis] diversis G 60 non] *om.* F | ponatur...*del.* G | ordo] *om.* G | individuis] indivisibilis *sed corr.* X | nec in ideis] *om.* G 62 cognita] vel cognito G 63 vel] *om.* F 65 illae] istae X 69 habeant] habebant G | ideas proprias] *inv.* X 70 dico] dicendum G 71 repraesentatae X: repraesentante F (*sed corr.*) G

[22] Dico igitur breviter quod quaecumque habent vel habere pos-
sunt realitatem propriam habent ideam propriam in Deo per ratio-
nem prius factam, quia sunt distincte cognita a Deo et distincte re-
praesentata.

<Ad argumentum>

[23 ~1] Ad argumentum in contrarium dicendum quod mala, et
negationes, et privationes, non habent per se ideam in Deo sicut
nec sunt per se cognoscibilia, sed per habitus vel actus quibus op-
ponuntur.

78 habent] habetur X 79 habent...propriam] *om.* (*hom.*) F 80 cognita] *om.* F
| distincte²] a Deo *add.* F 80-81 repraesentata] repraesentati G 84 non] *sup.*
lin. F 85 per se cognoscibilia] cognoscibilia per se F 85-86 opponuntur] op-
ponitur G

APPENDIX B

Landulfus Caracciolus, *In primum librum Sententiarum*, dd. 35-36
edited by William Duba*, Christopher Schabel**

B = Bologna, Biblioteca del Collegio di Spagna, ms. 46

P = Padova, Biblioteca Antoniana, ms. 166 scaff. IX

W = Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 1496

<Distinctio 35>

[1] «Cumque supra dixerimus¹». Ista est distinctio 35, in qua Magister, postquam investigavit de personis divinis et quoad actus emanationum et constitutiva personarum, et de essentia divina et proprietatibus personalibus, hic incipit Magister agere de his quae Deo attribuuntur. Et primo tractat de his quae spectant ad scientiam Dei. 5
Et circa hoc quaero tres quaestiones:

<Q. 1: Utrum Deus intelligat aliquid extra se>

[2] Utrum Deus intelligat aliquid extra se.

[3] Et videtur primo quod non. Commentator², XII *Metaphysicae*, commento 50, dicit quod Deus nihil intelligit extra se. Et ratio eius est quia tunc Deus vilesceret. Omnis enim intellectus perficitur intelligibili. 10

[4] Contra: idem Commentator³, XII *Metaphysicae*, commento 36, dicit quod Deus sollicitatur saltem de entitatibus specierum.

* Université de Fribourg.

** University of Cyprus.

6 tres] duas W

1. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, I, d. 35 (ed. Brady, p. 254).

2. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, comm. 51 (ed. Venetiis 1562, ff. 335va-336raA).

3. *Ibidem*, comm. 37 (ed. Venetiis 1562, f. 320vaI-vbK).

15 <Q. 2: Utrum idea in Deo sit essentia divina cum certo connotato>

[5] Utrum idea in Deo sit essentia divina cum certo connotato.

[6] Videtur quod sic, quia secundum Commentatorem⁴, XII *Metaphysicae*, commento 50, omnia Deus intelligit per suam essentiam; hoc non potest esse nisi connotet illud intelligibile; ergo, cum idea
20 non ponatur nisi ad intelligendum et principiandum res, idea erit essentia cum certo connotato.

[7] Contra: secundum Augustinum⁵, idea est simplex, 83 *quaestio- num*, quaestione 46; essentia et connotatum non possunt facere unum simplex; igitur nec ideam.

25 <Q. 3: Utrum idea sit obiectum cognitum>

[8] Utrum idea sit obiectum cognitum.

[9] Videtur quod non. Idea est ratio cognoscendi, per Augustinum⁶; obiectum cognitum non est ratio cognoscendi – patet; ergo nec erit idea.

30 [10] Contra: species in oculo est ratio videndi nonnisi quia in ea re praesentatur obiectum cognitum, eodem igitur modo idea erit ratio cognoscendi quod erit obiectum cognitum.

17 xii] 21 W

4. *Ibidem*, comm. 51 (ed. Venetiis 1562, f. 336raB).

5. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, p. 71).

6. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2 (ed. Noone, p. 419): «Item, in mente divina nihil est nisi aeternum. Sed idea est in mente divina. Ergo idea est ratio aeterna, etc., ut supra: non quod idea sit relatio aliqua, ut dictum est, sed obiectum ut cognitum. Hoc idem etiam patet per Platonem [...]. Item hoc patet ex Augustino, quia Augustinus imitatur Platonem quantum ad ideas»; Id., *Ordinatio*, I, d. 35, q. un. (ed. Vaticana, p. 264): «Et si Augustinus alibi loquatur de ideis, quasi sint rationes cognoscendi aliquid, cum tamen hic [scil. 83 Qq., q. 46] non dicat ipsas esse nisi rationes ‘secundum quas formantur quae formantur’, potest – inquam – exponi illud dictum eius (si alibi dicatur): ‘secundum quas’, non quod ly ‘secundum’ notet rationem formalem intelligendi, sed ‘secundum quas’ ut secundum obiecta; non prima, nec moventia intellectum, sed secundum obiecta secundaria, terminantia intellectum».

<Solutio>

[11] Respondeo dicendo tria: primo an Deus intelligat aliquid extra se; secundo an idea in divinis nominet essentiam cum connotato; tertio an idea nominet obiectum in esse cognito vel aliquid aliud. 35

<Ad primam quaestionem, tria>

[12] De primo tria dicam: primo unam opinionem, quatuor conclusiones; secundo contradictorias conclusiones; et tertio respondeo ad propositum. 40

<Articulus primus: opinio Petri Aureoli>

[13] Primo, est opinio dicens quatuor conclusiones.

<Prima conclusio opinionis>

[14] Prima⁷: quod de mente Philosophi et Commentatoris fuit Deum extra se non intelligere particularia, sed bene quod intelligeret quiditates. Probatio, Commentator⁸, XII *Metaphysicae*, [W 107vb] commento 36: “Deum esse sollicitum circa unumquodque individuum est aliquo modo verum et aliquo modo non”. Non est verum ut sollicitetur secundum propriam distinctionem individui in qua non inveniatur communicatio cum specie, sed ut habet communicationem cum specie, sic. 50

46 xii B: 21 W; 26 P

7. PETRUS AUREOLI, *Reportatio in primum librum Sententiarum*, d. 35, pars 1, q. 3, pars 1, art. 2 (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. lat. 123, f. 150ra-b).

8. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, comm. 37 (ed. Venetiis 1562, f. 320va1-vbK): «Ex hoc videtur Deum habere curam circa omnia entia. Dicentes autem quod Deus sollicitus est circa unumquodque aliquid est verum et aliquid non. Est quidem verum, quia nullum individuum habet dispositionem propriam, nisi illa dispositio inveniatur in aliquo modo illius speciei. Hoc igitur modo verum est Deum sollicitari circa individua. Sollicitudo autem circa individuum tali modo, quod nullus habet communicationem cum eo, hoc non est fas bonitati divinae».

[15] Item, commento 35⁹ dicit quod formae aliquae sunt in re extra, et ipsae eadem sunt in mente abstractae, et ut sic earum esse est tale quale est artis in mente artificis.

- 55 [16] Item, commento 50 videtur dicere Commentator¹⁰ quod Deus non intelligat particularia nisi tantum species. Et exemplum suum est qui cognosceret colorem secundum naturam coloris, non hunc nec illum, cognosceret omnem colorem.

<Secunda conclusio opinionis>

- 60 [17] Secunda conclusio opinionis¹¹: quod Deus extra se nihil intelligit terminative ita quod ad aliquod esse creatum, ut est distinctum contra essentiam divinam et intellectum, aliquo modo terminetur actus intellectionis divinae. Probatio: circumscripto omni alio ente ab essentia divina, nihil circumscribitur ab intentione Dei; sed si cir-
- 65 cumscriberes aliquid ad quod terminatur actus intellectionis divinae, circumscriberes vere aliquid spectans ad intellectionem Dei; igitur impossibile est istam intellectionem terminari nisi ad essentiam divinam. Maior patet, quia non minus est aliqua perfectio in Deo omni creatura circumscripta. Minor patet, quia si subtrahatur ab
- 70 actu obiectum ad quod terminatur, actus desinit esse respectu illius obiecti, quia non potest esse cognitio quae sit nullius obiecti.
- [18] Praeterea, si divina intellectio terminatur ad aliquid extra divinam essentiam, sequitur quod Deus intelligit divisionem continui

58 illum] primum W

9. *Ibidem*, comm. 36 (ed. Venetiis 1562, f. 318vaI-vbK).

10. *Ibidem*, comm. 51 (ed. Venetiis 1562, f. 337raA): «Et veritas est quod primum scit omnia secundum quod scit se tantum scientia in esse, quod est causa eorum esse. Verbi gratia, qui scit calorem ignis tantum, non dicitur nescire naturam caloris existentis in reliquis calidis; sed iste est ille qui scit naturam caloris secundum quod est calor».

11. PETRUS AUREOLI, *Reportatio in primum librum Sententiarum*, d. 35, pars 1, q. 3, pars 1, art. 3 (Borgh. lat. 123, ff. 150rb-151ra).

terminatam et infinitum actu et infinitas species numerorum; haec
 sunt falsa; igitur et antecedens. Falsitas consequentis patet, quia di- 75
 visionem continui possibilem esse terminatam est contradictio, quia
 aut terminaretur ad puncta, et hoc non, aut ad lineas, et ista est divi-
 sibilis. Similiter, infinitum in actu non est intelligibile, quia esset ter-
 minatum. Similiter, numerus infinitus non potest intelligi, quia nu-
 merus est quaedam summa inclusa infra certos limites, idcirco non 80
 potest esse aliquis infinitus. Consequentiam probo, quia si intellectio
 divina terminaretur ad partes continui, aut finitas aut infinitas; si fi-
 nitas praecise, tunc perficeret in cognitione cum ulterius divideretur;
 si infinitas, haberet propositum, quia divisio intelligeretur completa
 et multitudo etiam infinita, et sic exurgeret numerus infinitus, qui est 85
 impossibilis.

<Tertia conclusio>

[19] Tertia conclusio opinionis¹²: quod omne aliud extra Deum dici-
 tur cognitum non formaliter terminative, sed tantum denominative,
 scilicet quod essentia divina est intellecta, in qua omnia intelligun- 90
 tur, ita quod Petrus solum denominative dicitur intellectus a Deo,
 non quod entitas Petri intelligatur, sed sola denominatione essentia
 divina intelligitur, et in ea Petrus. Hoc declaratur sic: cum intellectus
 intelligit rosam, rosa accipit quoddam esse prospectum intentionale,
 et illud est quod terminative intelligitur, rosa autem extra tantum 95
 denominative, non terminative. Si illud esse intentionale rosae esset
 esse reale, esset exemplum propriissimum. Ita res extra sunt intel-
 lectae denominative pro quanto essentia est intellecta, in qua intel-
 liguntur omnia terminative. Concludunt igitur isti quod intellectio
 essentiae divinae et creaturae in Deo non differunt terminative nec 100
 re, nec ratione, nec in se, nec in obiectis terminantibus. Unde re et
 ratione est eadem divina intellectio de Petro et de divina essentia in
 se et in obiectis.

12. *Ibidem*, d. 35, pars 1, q. 3, pars 2, art. 2 (Borgh. lat. 123, f. 151va-b).

<Quarta conclusio>

105 [20] Quarta conclusio opinionis¹³: quod essentia divina est quaedam similitudo omnium creaturarum, maxime naturae specificae, continens omnia per eandem rationem simplicissimam secundum rem et rationem, ita quod tota multitudo est in terminis repraesentatis. Probatio: quia sub quacumque una ratione Deus est exemplar omnium entium
110 creatorum, ideo ponere multas rationes in Deo est superfluum.

<Articulus secundus: contra opinionem Petri Aureoli>

[21] Secundo contra istam opinionem dico [W 108ra] quatuor <conclusiones> contradictorias.

<Prima conclusio>

115 [22] Prima, quod si de mente Commentatoris fuit et Aristotelis, ut exponit eum, quod Deus intellexit species et quiditates rerum, necessario fuit, immo multo plus, quod intellexerit individua. Probatio, primo sic: in commento illo 50 allegato¹⁴, eadem rationes concludent <quod> intelligat quiditates specierum et individuorum. Prima ratio
120 Commentatoris est quod intellectus divinus vilesceret si perficeretur aliquo extra se, unde, secundum eum, nobilius est aliqua vilia ignorare quam scire: certum est quod non esset magis vilis intellectus divinus si perficeretur entitate individui quam speciei obiective, cum illa sit perfectior subiecta includens entitatem speciei. Alia ratio, quia
125 fatigaretur, cum non posset intelligere plura simul, sed successive: similiter, ista ratio concluderet de speciebus, quia vel intelligeret omnes species simul vel successive; si simul, pari ratione de individuis; si successive, fatigaretur. Alia ratio, quia Deus non esset necesse esse,

118-119 concludent quod intelligat B: concludet intelligant PW

13. *Ibidem*, d. 35, pars 2, q. 1, art. 1 (Borgh. lat. 123, f. 153rb-va).

14. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, comm. 51 (ed. Venetiis 1562, f. 337raA) (*ut supra*, l. 55).

quia perficeretur aliquo quod non est necesse esse, et tunc illo de-
 ficiente deficeret aliqua perfectio in Deo: ista ratio concludit aequae 130
 de speciebus sicut de individuís, quia species creatae non sunt neces-
 se esse. Alia ratio, quia in Deo idem est intelligens, intellectum, et
 obiectum, et ita nihil intelligit extra se: ista ratio concludit ita bene
 de speciebus sicut de individuís, quia qua ratione ponis quod species
 intellecta in essentia divina sit essentia ipsa propter continentiam vir- 135
 tualem, ponendum est de individuo propter continentem virtutalem.
 [23] Praeterea, Commentator¹⁵ in eodem commento dicit quod Deus
 cognoscendo ens sua scientia causat ens ipsum; sed certum est quod
 Deus non causat ens universale, quia universale non est ens causa-
 bile; igitur particulare. Unde concludit ipse quod scientia primi non 140
 debet esse universalis nec particularis. Non universalis, quia non est
 scientia in potentia. Non particularis, quia particularia sunt infinita,
 et non determinantur ab eius scientia. Ille enim primus non disponi-
 tur per ista. Vult igitur dicere, sicut dicit opinio istorum, quod Deus
 intelligit omnia particularia et universalia in essentia sua. 145
 [24] Praeterea, in commento illo 36¹⁶ dicit quod hoc videtur esse
 Deum habere curam circa omnia aeterna et esse sollicitum circa
 unumquodque individuum. Unde dicit quod aliquo modo verum est
 Deum sollicitari de individuís in quantum habeat cum altero indivi-
 duo in specie. 150
 [25] Praeterea, non posuit Commentator Deum habere eandem
 cognitionem de speciebus et de particularibus quam habeat noster
 intellectus materialis, sed expresse ipse ponit intellectum nostrum
 materialem semper intelligere species, licet non individua semper.

149 habeat] communicat B

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*, comm. 37 (ed. Venetiis 1562, f. 320vaI-vbK) (*ut supra*, l. 46).

- 155 Unde dicit III *De anima*, commento 32¹⁷: “Intellectus qui dicitur materialis non accidit ei ut quandoque intelligat, quandoque non, nisi in respectu Sortis et Platonis. Simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile” – haec Commentator. Et iterum, intellectus
 160 qui est in potentia, cum non fuerit acceptus respectu alicuius individui, licet fuerit acceptus simpliciter et in respectu omnium individuum, tunc non inveniatur quandoque intelligens et quandoque non, sed semper inveniatur intelligens, quemadmodum intellectus agens, cum non fuerit acceptus in respectu alicuius individui, semper
 165 inveniatur intelligere. Si ergo Deus intelligit quiditates solum rerum et non individua, saltem in hoc conveniet cum eo intellectus noster materialis, quia semper intelligit quiditates, secundum Commentatorem.
- [26] Quo igitur ad istam conclusionem, Commentator sensit, sicut
 170 vult opinio, quod extra se Deus nec quiditates nec individua intelligit, sed intelligendo essentiam suam intelligit tam quiditates quam individua.

<Secunda conclusio>

- [27] Secunda conclusio contradictoria opinionis: quod impossibile
 175 est Deum nihil intelligere extra se terminative ita quod vere sit apprehensum, necdum denominative [W 108rb] illud quod est extra. Probatio, primo sic: opera sex dierum quae Deus fecit ipsamet cognovit; sed opera quae fecit sunt res extra; igitur illas vere cognovit. Maior patet: quaero utrum coelum et terra quae Deus fecit fuerint

17. AVERROES, *In De anima*, III, comm. 20 (ed. Crawford, p. 448): «Intellectus enim qui dicitur materialis, secundum quod diximus, non accidit ei ut quandoque intelligat et quandoque non nisi in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei; v.g. quod non accidit ei ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non nisi in respectu Socratis et Platonis; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile».

cognita a Deo an tantum essentia sua et non illud coelum numero
quod fecit. Si primo modo, habeo propositum. Si secundo modo, se- 180
quitur quod non cognovit coelum quod fecit, quia scientia sua non
erat coelum. Quid enim est dicere coelum quod ipse fecit non esse
cognitum a Deo nisi quod denominetur cognitum pro quanto co-
gnoscitur essentia Dei? Fictio est. 185

[28] Secundo sic: Deus vult me salvari, igitur cognoscit me salvan-
dum; sed nihil quod est in essentia sua est salvandum; ergo si ego sic
realiter distinctus a Deo existens sum salvandus, quomodo denomi-
nabor cognitus nisi cognitione apprehendente me terminative?

[29] Tertio sic: cognitio Dei aliqua est practica, etiam secundum eos, 190
igitur apprehendit aliquod factibile. Quaero utrum terminative ap-
prehendat illud quod est terminus factionis, et sic habeo propositum,
si saltem est ignoratum vel saltem non erit cognitum sed denomina-
bitur seu vocatur cognitum. Confirmatur ratio: aut ista denominatio
in obiecto dicit actum divinae cognitionis formaliter attingere ipsum 195
obiectum, et habeo propositum, quia hoc est terminative cognosci,
aut ista est denominatio extrinseca, et erit sensus quod hoc obiectum
est cognitum quia aliquid aliud est cognitum, puta essentia divina,
quod est falsissimum.

[30] Quarto sic: aut res quae ego sum realiter cognoscitur a Deo aut 200
non. Si non, igitur erit ignorans huius rei ut res est. Si sic, cum rea-
litas in ea non sit divina essentia, oportet quod Deus intelligat istam
realitatem terminative.

[31] Quinto sic: quocumque minori posito impossibili, non sequi-
tur maius impossibile; sed posito quod nullum sit intelligibile nec in 205
potentia nec in actu nisi essentia divina, non sequitur quin Deus sit
aeque perfectissime intelligens sicut modo; igitur Deus potest cogno-
scere perfectissime essentiam suam, et tamen non intelligit aliquam
creaturam, non aequipollenter nec aliquo modo. Quaero ulterius, si
fieret tunc una creatura intelligibilis, utrum Deus intelligeret eam. 210
Certum est quod sic. Et hoc non esset in essentia sua, quia posita
perfecta intellectione essentiae, non intelligebatur ista creatura. Pro-

batur maior et minor, et confirmatur ratio, quia illud non intelligitur ad alterius intellectionem quo posito et quo remoto nihil minus illud
 215 intelligitur; sed posito quod omnis creatura sit intelligibilis, posito quod nulla creatura sit intelligibilis, nihil tollitur de intellectione essentiae divinae; igitur creatura non intelligitur terminative ad intellectionem essentiae divinae.

[32] Sexto sic, et istud pondero: intellectio Petri et intellectio essentiae divinae, per eos, est eadem intellectio terminative re et ratione;
 220 sed intellectio essentiae divinae est beatifica; igitur intellectio Petri et omnium creaturarum est beatifica, quod est falsum. Maior est eorum. Minor patet, quia quae sunt idem re et ratione impossibile est esse beatifica et non beatifica, quae est contradictio. Deus igitur
 225 beatificabitur in Petro, qui est idem re et ratione cum essentia divina quoad intellectionem!

[33] Septimo sic: Deus intelligit hanc realitatem Petri non esse essentiam divinam nec aliquid quod sit in essentia. Quaero utrum hanc realitatem ut distinctam Deus intelligat terminative an non. Si sic,
 230 habeo propositum. Si non, ergo non intelliget eam ut distinctam, quia quicquid intelligitur in essentia divina aequipollenter est essentia divina, secundum eos. Ego autem loquor de realitate Petri hac ut distinguitur contra eam.

[34 ~17] Ad rationes opinionis in secunda conclusione. Ad primam dico concedendo maiorem. Minor tamen est falsa. Quando-
 235 cumque enim est aliquod obiectum secundarium quod intelligitur [W 108va] terminative virtute obiecti primarii, posito obiecto secundario et remoto, nihil mutatur in ipso actu. Exemplum: albedo est obiectum primum visus, sed quantum quod informatur albedine est obiectum secundarium. Si succederent quanta
 240 sibi sub eadem albedine non variata, non variaretur actus idem numero videns continue illam albedinem. Ita essentia divina est primum obiectum, creatura secundarium, quod intelligitur virtute primi obiecti. Ideo posita et remota creatura, nihil deperit
 245 intellectioni divinae.

[35 ~18] Ad secundam, concedo conclusionem quod Deus intelligit infinitum in actu, scilicet lineam infinitam et divisionem continui perfectam et infinitas species numerorum. Hoc enim expresse dicit Augustinus¹⁸, libro <XII> *De civitate*, quod Deus intelligit numeros infinitos. Unde dicit: quem numerum non intelligit ille “cuius intelligentiae non est numerus?” Et quia numerus creatur ex divisione continui, Deus intelligit perfectam divisionem continui. Cum dicis non, quia numerus est quaedam clausio et summa, nego, immo est quaedam multitudo formaliter quae, si finitatur, est numerus finitus, si infinita, infinitatur. Et advertendum quod, cum dicitur Deum intelligere numerum infinitum et divisionem continui perfectam, non est intelligendum quod Deus intelligat aliquam multitudinem inclusam inter primam et ultimam unitatem, quia tunc non esset infinitum, sed intelligit unitates infinitas sine clausione. Ita, cum intelligit divisionem continui, non intelligit divisiones et partes diversas claudi sub primo et ultimo, sed intelligit infinitas divisiones et divisa sine clausione. Ita, cum intelligit lineam infinitam, non intelligit duo terminantia, sed infinitatem sine terminis. Exemplum: cum dico, ‘essentia divina est infinita’, et sic de aliis, non intelligo entitatem clausam sub certa actualitate, sed infinitatem entitatis sub nulla clausione, et tamen intellectus divinus adaequat intellectionem et essentiam divinam.

<Tertia conclusio>

[36] Tertia conclusio contradictoria: quod nec in nobis nec in Deo sufficit intelligere aliquid denominative et aequipollenter, sicut, cum intelligo rosam quae est in mente mea, non intelligo rem extra nisi aequipollenter et denominative. Probatio: intellectio intuitiva,

268 tertia] secunda W

18. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XII, c. 19 (CCSL 48, p. 375): «Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intelligentiae non est numerus».

saltem vera, attingit obiectum in sua existentia et praesentialitate terminative, igitur saltem in ista cognitione non intelligitur obiectum aequipollenter nec denominative. Consequentia patet. Antecedens
 275 est manifestum, quia intuitiva vera attingit obiectum immediate, aliter non differret ab abstractiva.

[37] Praeterea, quod est mera ratio cognoscendi non est ipsum cognitum; omne quod est in intellectu repraesentans obiectum est mera ratio cognoscendi; ergo non erit ipsum cognitum, et per consequens,
 280 si cognosceretur, hoc erit in ordine ad obiectum repraesentatum. Deductio patet, quia quicquid est in intellectu de obiecto nullam veritatem facit in intellectione nisi quantum per intellectionem attingit illud obiectum. Adnihilo autem obiecto, repraesentativum est nihil.

[38] Praeterea, absurdum videtur quod ad nihil quod sit extra nostrum intellectum terminentur actus intelligendi nec volendi, ita
 285 quod ego nolo panem qui est extra et quem comedo, sed panem in esse prospecto, nec cognoscam aliquid quod ego nec videam nec intelligam extra me ipsum.

[39] Praeterea, si non cognoscitur res nisi aequipollenter et denominative ex hoc quod cognoscitur posita in esse prospecto, sequitur quod essentia divina numquam cognoscetur nisi aequipollenter et denominative ab intellectu divino et intellectu creato. Consequens est falsum, igitur et antecedens. Falsitas consequentis patet. Consequentiam probo per eos: ipsi dicunt quod intellectus creatus producit
 295 obiectum in esse prospecto in omni cognitione, et per consequens in beatifica; beatus igitur cognoscet illud esse prospectum productum essentiae divinae, et in illo cognoscetur essentia divina aequipollente denominative. Ita etiam, secundum eos, intellectus divinus, intelligendo essentiam suam, producit eam in esse prospecto; igitur intelliget in eo essentiam aequipollenter et denominative, [W 108vb] quia,
 300 secundum eos, numquam intellectus aliquis attingit obiectum nisi

287 cognoscam B: cognoscat W *sed corr.* P 292 intellectu¹] intellecto W | intellectu²] intellecto W

mediante aliquo esse prospecto producto ab intellectu, immo nec sensus visus nisi mediate aliis esse prospecto numquam attingit coloratum.

<Quarta conclusio>

[40] Quarta conclusio contradictoria opinionis: quod impossibile est 305
divinam essentiam esse similitudinem omnium entium, immo est e
converso, quod omnia entia sunt quaedam imitatio et similitudo divi-
nae essentiae. Probatio: omnis similitudo videtur esse imitans id cui
assimilatur (exemplum: similitudo imaginis Caesaris imitatur Caesa-
rem, et non e converso, et ex hoc est similitudo); sed impossibile est 310
essentiam divinam imitari aliquod ens creatum, immo e converso,
omne ens creatum imitatur eam; igitur impossibile est essentiam di-
vinam esse similitudinem creaturarum (impropriissime enim dicere-
tur quod Caesar esset similitudo statucae suae).

[41] Nec valet quod dicunt¹⁹ fugiendo, scilicet quod aliqua similitudo 315
est perfectius continens illud cuius est similitudo quam ipsummet
sit in se ipso. Est enim oppositum in adiecto: quod enim aliquid sit
similitudo oportet quod imitetur id cui fit assimilatio; si autem con-
tineret ipsum perfectius, non imitaretur. Et sic est de essentia divina.
Decipiuntur igitur isti, quia essentia divina est ens omnia eminentius 320
continens, quod ex hoc dicatur similitudo entium, immo e converso,
omnia entia contenta sunt eius quaedam peregrina similitudo.

<Articulus tertius: opinio propria>

[42] Tertio respondeo ad istum articulum. Distinguendo per intel-
lectum divinum, intelligere aliquid extra se terminative est tripliciter: 325
primo, quod intellectus divinus se habeat ut mobile ad motivum, ita
quod res creata moveat eum principaliter; et isto modo Deus non
intelligit res terminative. Probatio: intellectio divina est formaliter
infinita, omne ens creatum formaliter est finitum; nullum finitum
movenet praecise aliquod infinitum formaliter, quia excedit illud; igitur 330

19. Haec est via PETRI AUREOLI in d. 35; cf. §20.

nullum ens creatum movet intellectum divinum ad intellectionem.

[43] Secundo modo, quod intellectus divinus non moveretur ab ente creato, sed terminaretur ad ipsum sicut ad obiectum primum; nec isto modo Deus intelligit res terminative. Probatio: quia obiectum
 335 quod primo terminat actum necessario requiritur ad ipsum actum; sed nullum ens creatum necessario requiritur ad intellectionem divinam; igitur non terminat primo eam. Maior patet, quia non potest esse actus sine obiecto.

[44] Tertio modo, quod intellectus divinus non se habeat ad res sicut ad
 340 motiva, nec sicut ad obiecta primo terminantia, sed sicut ad obiectum secundario terminans, et hoc quia includitur eminenter vel formaliter in primo terminante istum actum et terminat virtute obiecti primo terminantis; isto modo Deus intelligit omnia extra se terminative. Et requiruntur haec tres condiciones: prima, quod sit obiectum et secundario terminans actum divinum; secunda, quod includatur formaliter
 345 vel eminenter in obiecto primo terminante, scilicet in essentia; tertia, quod terminet virtute primi obiecti terminantis.

[45] Istud probatur sic: omnis potentia non includens imperfectionem potest in totum obiectum suum adaequatum; et omni contento
 350 sub eo intellectus divinus non est imperfectius; igitur poterit in totum ens et in quolibet contento sub ente, quod est obiectum adaequatum omnis intellectus. Maior patet, quia quod potentia non possit in quolibet contento <sub> suo obiecto non est nisi imperfectionis in ea. Patet per Philosophum et Commentatorem²⁰, II *Metaphysicae*.

[46] Praeterea, si Deus non posset res intelligere quoad suas entitates reales, aut hoc esset propter excellentiam cognoscibilis ad intellectum, et hoc non, aut esset propter imperfectionem cognoscibilis, puta quod est ens minimum, nec istud obstat, immo esset magis ad oppositum, quia secundum Philosophum²¹, *De sensu et sensato*, si vi-

20. ARISTOTELES, *Metaphysica*, II, 1, 993b7-11 (Translatio Scoti, ed. Darms, p. 53); AVERROES, *In Metaphysicam*, II, comm. 1 (ed. Darms, pp. 55-56).

21. ARISTOTELES, *De sensu et sensato*, 7, 449a20-31.

sibile decresceret in infinitum, visus necessario cresceret in infinitum 360
 ad hoc quod perciperet minimum visibile. In proposito, divinus in-
 tellectus est infinitus ex hoc quod infinitus [W 109ra] percipit termi-
 native minima intelligibilia, virtute tamen primi obiecti terminantis.
 [47] Praeterea, sicut se habet res ad esse, ita ad cognosci, I *Metaphy-*
*sicae*²²; sed quaelibet differentia specifica habet certum gradum et 365
 rationem determinatam respectu totius entis; <igitur> intellectus
 divinus, cum respiciat totum ens, respiciet omnem certum gradum
 sub ente specificum, saltem virtute primi obiecti.

<Ad secundam quaestionem, conclusio una>

[48] Secundo principaliter oportet videre an idea in divinis sit essen- 370
 tia divina cum certo connotato. Et de hoc dico unam conclusionem,
 scilicet quod impossibile est essentiam divinam cum connotato esse
 ideam, ut aliqui²³ dicunt.

<Opinio Petri Aureoli>

[49] Dicunt enim quod idea est id quod aliquid imitatur. Et hic acci- 375
 pitur aliquid in recto, id est, in primo modo dicendi per se, aliquid in
 obliquo, id est, in secundo. In recto accipitur 'id quod', et istud est
 essentia divina, quia in eam incidit re et ratione. Sed ipsum imitans
 est connotatum in obliquo, et istud obliquum acceptum cum recto
 est idea. Unde idea lapidis non est aliud nisi essentia divina connotans 380
 lapidem, idea bovis essentia divina connotans bovem, et similiter de
 aliis. Dicunt tamen quod essentia divina ad ipsa connotata refertur
 secundum dici, quia entia connotata requiruntur ad ipsam secun-
 dum esse. Unde essentia divina refertur ad lapidem connotatum se-
 cundum dici, quia lapis connotans refertur ad ipsam secundum esse. 385

22. ARISTOTELES, *Metaphysica*, II, I, 993b30-31 (AL 25.3.2, p. 44). Cf. *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 118, n. 42): «Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem».

23. PETRUS AUREOLI, *Reportatio in primum librum Sententiarum*, d. 36, pars 2, q. I, art. 1-3 (Borgh. lat. 123, f. 160ra-vb).

<Contra opinionem>

[50] Contra: si idea est essentia divina cum connotato, distinctio creaturarum praecedet distinctionem idearum. Consequens est falsum; igitur et antecedens. Falsitas consequentis patet, quia si distinctio
 390 creaturarum praecederet distinctionem idearum, aut hoc esset in esse reali, et hoc non, quia creaturae fuissent ab aeterno, aut in esse intelligibili, et hoc non, quia Deus non intelligit distincta creata per distinctas ideas. Consequentiam probo, quia ideae non distinguuntur nisi penes aliud et aliud connotatum. Connotans enim est idem re
 395 et ratione, connotatio est alia a connotatione, quia connotatum est aliud a connotato. Alia enim est connotatio lapidis et bovis, quia sunt alia connotata. Prima igitur distinctio erit creaturarum, quia sunt connotata, et non idearum, immo haec exsurgit ex illa.

[51] Praeterea, si essentia divina cum connotato est idea, in qualibet
 400 idea erit processus in infinitum. Consequens est falsum; igitur et antecedens. Falsitas consequentis patet, quia ponere infinitas ideas et postea in qualibet una idea infinitas alias est truffa. Consequentiam probo: ubi est alia et alia idea, ibi est alia et alia connotatio. Accipiamus connotationem lapidi<s>. Ista non est essentia divina, quia
 405 connotatio non est essentia connotans. Quaero per quid intelligitur ista connotatio, aut per essentiam divinam cum alia connotatione aut non? Si sic, quaeram de connotatione huius connotationis, per quid intelligitur? Et sic in infinitum. Si non, habeo propositum, quod intellectus divinus intelligit distinctam connotationem a distincta conno-
 410 tatione, et non per ideam.

[52] Praeterea, si essentia divina cum connotato est idea, creatura erit prior in esse quam idea. Consequens est falsum; igitur et antecedens. Falsitas consequentis patet, quia nec secundum esse intelligibile creatura praecedit ideam. Consequentiam probo, quia necessario con-
 415 notatio praesupponit connotatum; sed connotationem praesupponit ipsa idea; igitur praesupponet connotatum, et per consequens creaturam. Et iterum, relatio secundum dici praesupponit relationem secundum esse, ideo enim secundum dici dicitur scibile ad scientiam

quia scientia dicitur secundum se esse ad ipsum. Cum igitur per eos
essentia dicitur ad connotata secundum dici, praesupponet in eis re- 420
lationem secundum esse.

[53] Praeterea, distincta connotata aut causantur ideis distinctis aut
sup[W 109rb]ponuntur simpliciter. Non primo modo, quia idea non
includeret connotatum ex quo ut distincta praecedit connotatum ut
causa effectum. Non secundo modo, quia tunc praesupponeretur di- 425
stinctio creaturarum omni divinae intellectioni et omni ideae.

<Ad tertiam quaestionem, conclusiones quatuor>

[54] Tertio principaliter oportet videre si idea sit obiectum cognitum.
Et de hoc dico quatuor conclusiones.

<Prima conclusio>

[55] Prima, quid est definitio ideae. Idea, secundum Augustinum, 83
quaestionum, quaestione 46: “Idea est ratio aeterna in mente divina
secundum quam aliquid est formabile secundum suam propriam ra-
tionem²⁴”. Hic ponuntur quatuor particulae. Prima, quod ‘idea est
ratio’, Deus enim omnia creat, et non irrationabiliter, ergo habet 435
apud se rationem, et haec est idea. Secunda particula, quod est ‘ae-
terna’, quia in Deo nihil est commutabile. Tertia particula, quod est
‘in mente divina’, quia Deus non operatur rationibus extra se. Quar-
ta particula, quod est ‘propria idea secundum quam unumquodque
formatur’, quia se ipso Deus est determinatissimus proprie ad esse 440
creabile, et per consequens propria ratione.

[56] Ista definitio confirmatur auctoritate Philosophi et Platonis, ut
habetur VII *Metaphysicae* et I *Ethicorum*²⁵, quia ad duo serviebat idea:

24. Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un. (ed. Vaticana, p. 260):
«Sententia Augustini, in illa quaestione, potest colligi in ista descriptione ideae:
‘idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile ut
secundum propriam ratione eius’».

25. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 6-7, 1031a19-1033a24 (AL 25.3.2, pp. 140-
146) et *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096a17-23 (AL 26.3, p. 339).

ad intellectionem et creationem rerum, et sic idea erat vel ratio pro-
 445 pria secundum quam unumquodque erat intelligibile vel secundum
 quam unumquodque erat creabile. In mente ergo divina, ratio pro-
 pria et aeterna respectu intelligibilis omnis creabilis erat idea.

<Secunda conclusio>

[57] Secunda conclusio est considerare aliqua instantia in intellectio-
 450 ne divina. In primo enim instanti Deus intelligit essentiam suam sub
 ratione absolutissima et in quantum essentia. In secundo instanti
 Deus producit omnia entia in quodam esse intelligibili, et istud esse
 intelligibile productum; non intelligo quod sit esse positivum distin-
 ctum ab essentia divina et ab actu intellectus divini, sed sit quoddam
 455 esse secundarii obiecti contenti virtualiter in obiecto primario secun-
 dum esse repraesentatum, sicut dicimus quod obiectum accipit esse
 in specie et in actu intellectus nostri, quamvis sit dissimile in hoc quia
 species et actus non continent obiectum virtualiter et eminenter,
 quamvis contineant ut repraesentatum. In tertio instanti intellectus
 460 divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque in-
 telligibile, et sic comparando creare in se relationem rationis per
 quamdam collationem intellectionis suae ad ipsum intelligibile. In
 quarto instanti potest reflecti super istam relationem rationis crea-
 tam tanquam super obiectum cognitum.

<Tertia conclusio>

[58] Tertia conclusio, quod obiectum productum in esse intelligibili
 isto modo exposito in praecedenti conclusione est vere idea, ita quod
 nihil est aliud idea lapidis in Deo nisi lapis productus in esse intelligibi-
 li. Probatio: cui competit definitio, et definitum; sed obiecto producto
 470 in esse intelligibili competit definitio ideae; igitur et definitum. Maior
 patet. Minor probatur, quia sive idea ponatur ratio propria aeterna
 ad omne intelligibile, sive ad omne formabile et creabile, proprie hoc
 competit obiecto producto in esse intelligibili, quia tale obiectum pro-
 ductum est propria et sufficiens ratio ad intelligendum unumquod-

que, sicut lapis productus in esse intelligibili est sufficiens ratio propria
ad intelligendum lapidem. Similiter ad creandum, sicut archa habens
esse intelligibile in anima sufficit ad creandum archam exterius. 475

[59] Sed contra ista obicitur per Augustinum²⁶, 83 *quaestionum*, quaes-
tione 46, ubi dicit quod tanta est vis in ideis ut nisi ipsis intellectis
sapiens esse non possit, ergo sapientia Dei perficietur ex creaturis in 480
secundo instanti. Et *ibidem* dicit quod idearum visione fiet anima be-
atissima, quod non esset verum de illo obiecto producto in esse intel-
ligibili, quia nullus intellectus beatificatur intelligens se.

[60] Respondeo. Dico quod Augustinus non intelligit quod Deus sit
sapiens in ideis sicut obiecto primario, sed tantum quoad plenitu- 485
dinem sapientiae respectu obiectorum secundariorum. In essentia
enim divina Deus est sapientissimus, in ideis autem non est sapien-
tissimus sapientia principalis obiecti, quia [W 109va] tunc essentia
divina intelligeretur per ideam. Sed Deus non esset sapientissimus
si careret ideis, quia sic careret scientia obiectorum secundariorum. 490
Similiter, non est intelligendum quod essentialis beatitudo intellectus
sit in idea, quia haec est in essentia, sed loquitur de secunda beati-
tudine accidentali qua anima fit beatissima, intelligendo non solum
essentiam divinam sed omnia in ea.

<Quarta conclusio>

495

[61] Quarta conclusio, quod quamvis omnia entia creata habeant
respectum ad ipsam ideam, tamen idea nullum respectum dicit ad
ipsa entia creata et ideata. Probatio: ut patuit in praecedentibus, nihil
quod est in Deo habet respectum ad creaturam nec rei nec rationis,

481 secundo] tertio B

26. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, p. 70): «Nam non est uerisimile sapientes aut nullos fuisse ante Platonem aut istas quas Plato, ut dictum est, ideas uocat, quaecumque res sint, non intellexisse, siquidem tanta in eis uis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit».

500 quia Dei ad creaturam est relatio mensurae ad mensuratum. Et haec
 tantum est quaedam denominatio relativa, mensuratum enim reali-
 ter refertur ad mensuram, mensura autem quadam denominatione
 relativa secundum dici dicitur ad mensuratum. Ergo idea est illud
 505 obiectum productum in esse intelligibili secundum suam rationem
 absolutissimam. Sed de hoc magis in sequenti distinctione, articulo
 primo²⁷.

<Ad argumenta principalia>

[62 ~3] Ad argumenta principalia. Ad primum quaestionis primae,
 patet quid sit intentio Commentatoris. Volebat enim, sicut opinio
 510 quae ipsum inducit [§§14-16], quod Deus intelligit species et particu-
 laria intelligendo essentiam suam, non quod intellectio terminaretur
 ad entitates rerum, nec sicut ad obiectum primum, nec secunda-
 rium, sed intelligendo essentiam suam intelligebat aequipollenter
 omne ens. Sed istud est negandum, ut patuit per argumenta contra
 515 opinionem [§§36-39].

[63 ~6] Ad primum quaestionis secundae, dicendum est quod, quam-
 vis Commentator poneret Deum intelligere omnia per essentiam
 suam, et nos etiam ponamus, sicut per obiectum primum manens
 ad obiectum secundarium virtualiter contentum, non tamen suffi-
 520 ceret essentia divina praecise sine aliqua ratione appropriante essen-
 tiam ad hoc. Istud non est nisi obiectum productum in esse intelli-
 gibili, puta lapis productus in esse intelligibili in essentia divina.

[64 ~9] Ad primum quaestionis tertiae, dico quod illud quod est
 obiectum productum in esse intelligibili et est ratio intelligendi, et
 525 est ratio cognoscendi, et est ipsum cognitum, et est ratio cognocen-
 di Deo respectu entitatum productarum realiter extra se, et est ip-
 sum cognitum, quia Deus cognoscendo omnia intra se habet ea ut
 cognita.

27. *Vide infra*, d. 36, q. 1, §§15-23.

<Distinctio 36>

“Solet hic quaeri²⁸”. Ista est distinctio 36, in qua Magister, postquam investigavit quod Deus est intellectualis naturae, hic ostendit quomodo se habeat respectu intelligibilium extra se. Et circa hoc quaero quatuor quaestiones:

**<Q. 1: Utrum requirantur distinctae relationes in Deo
ad distincta intelligibilia cognoscenda>** 5

[1] Utrum requirantur distinctae relationes in Deo ad distincta intelligibilia cognoscenda.

[2] Videtur primo quod sic: Avicenna²⁹, VIII *Metaphysicae*, capitulo 7, dicit in Deo esse relationem intelligentis ad formas intellectas. Et probatur: in Deo sunt distinctae rationes respectu distinctorum cognoscibilium; non absolutae, quia nihil absolutum est ibi distinctum; 10
igitur sunt rationes relativae.

[3] Contra: si intellectus divinus haberet relationem ad rem creatam, esset in Deo relatio mutua ad creaturam. Consequens est falsum; 15
ergo et antecedens. Dictum enim fuit superius quod omnis relatio Dei ad creaturam est mensurae, quae non est mutua; si autem Deus referretur ad creaturam, cum creatura referatur ad ipsum, erit relatio mutua.

**<Q. 2: Utrum Deus habeat distinctas ideas respectu omnium
cognitorum distincte aliorum ab essentia sua>** 20

[4] Utrum Deus habeat distinctas ideas respectu omnium cognitorum distincte aliorum ab essentia sua.

11 distinctorum] distinctarum W

28. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, I, d. 36, c. 1 (ed. Brady, p. 258).

29. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, VIII, 7 (Avicenna Latinus, ed. Van Riet, II, pp. 426-428).

[5] Videtur quod non: malum culpae cognoscitur a Deo distincte,
 25 quia punitur; sed malum culpae non habet ideam in Deo, quia non
 continetur in Deo eminenter; igitur non habet omnium cognitorum
 distincte ideam.

[6] Contra: distinctum cognoscibile praesupponit distinctam ratio-
 nem cognoscendi – patet de albedine et nigredine, quia praesupponit
 30 species divisas; cum ergo idea sit ratio cognoscendi, ergo respectu
 distinctorum cognoscibilium erunt distinctae ideae. [W 109vb]

<Q. 3: Utrum Deus habeat infinitas ideas>

[7] Utrum Deus habeat infinitas ideas.

[8] Quod non: infinitum est ignotum, I *Physicorum* et II *Metaphysicae*³⁰,
 35 ubi dicitur quod infinitas in causis destruit scientiam; si ergo Deus ha-
 beret infinitas ideas, destrueretur scientia eius; ergo non habet eas.

[9] Contra: XII *De civitate Dei*, capitulo 18³¹, Deus apprehendit nume-
 ros infinitos, igitur species infinitas; sed non potest speciem distincte
 apprehendere sine distincta idea; igitur habet infinitas ideas.

40 <Q. 4: Utrum res habuerint esse ab aeterno ad hoc quod fundarent relationem Dei cognoscentis ad eas>

[10] Utrum res habuerint esse ab aeterno ad hoc quod fundarent re-
 lationem Dei cognoscentis ad eas.

[11] Quod sic: correlativa sunt simul natura, in *Praedicamentis*³²; Deus
 45 intelligens et lapis intellectus sunt correlativa; Deus fuit ab aeterno,
 igitur et lapis ab aeterno.

30. ARISTOTELES, *Physica*, I, 4, 187b7-9; Id., *Metaphysica*, II, 2, 994b20-27 (AL 25.3.2, pp. 46-47).

31. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XII, 19 (CCSL 48, p. 375): «Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen inconprehensibilis ei, cuius intellegentiae non est numerus». (*ut supra*, d. 35, l. 249)

32. ARISTOTELES, *Praedicamenta*, 7, 7b15-20 (AL 1.1-5, p. 99). Cf. *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 303, n. 27): «Relativa sic se habent quod posita se ponunt et perempta se perimunt».

[12] Contra: Magister³³ in littera per Augustinum, *Super Genesim*, qui dicit, “Electos Deus habuit ab aeterno apud se, non quia erant in natura sua, sed quia illos cognovit ac si essent.”

<Solutio>

50

[13] Respondeo dicendo quatuor: primo, an Deus cognoscens habuit relationes aeternas ad omnia cognoscibilia; secundo, an habuit distinctas ideas respectu distinctorum cognitorum a se; tertio, an habeat infinitas ideas; quarto, an essentiae rerum fuerint ab aeterno fundantes relationem Dei cognoscentis.

55

<Ad primam quaestionem, conclusiones quatuor>

[14] De primo dico conclusiones quatuor.

<Prima conclusio>

[15] Prima: quod ad hoc quod in Deo sint perfectae ideae non oportet quod essentia divina importet varias relationes rationis ad creaturas, nec ut essentia est, nec ut obiectum cognitum, nec aliquo modo. Probatio, primo sic: impossibile est illud quod est ante actum intellectus componentis et dividensis praesupponere aliquam relationem rationis; sed idea est in Deo ante actum intellectus componentis et dividensis; igitur non requireret respectum rationis. Maior patet, quia relatio rationis non fit nisi per actum intellectus conferentis hoc ad illud, et iste actus est componentis et dividensis, igitur illud quod praecedit illum actum non potest habere relationem rationis. Minor patet, quia actu simplicis intelligentiae Deus intelligit res per ideas,

60

65

33. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, I, d. 36, c. 1 (ed. Brady, p. 259): «Ecce hic [scil. Augustinus, *De verbis Apostoli* (=sermo 26)] aperte dicit Deum apud semetipsum habere electos ante mundum, non in natura sua sed in praesentia; cum tamen eius praesentia non sit aliud quam natura, quia ipsius praesentia est eius notitia. Potest tamen ad electos referri cum ait ‘in natura sua’, id est illorum. Illos quippe habuit ab aeterno apud se, non in natura sui, id est illorum, quia nondum erant, sed in sua praesentia, quia eos ita novit ac si essent».

70 actus autem simplicis intelligentiae praecedit actum componentem et dividendem.

[16] Secundo sic: distincta relatio rationis est cognoscibilis ab intellectu divino. Quaero quomodo intelligatur ista distincta ratio, aut essentia divina, aut alia relatione rationis, aut non? Si sic, ergo essentia
75 divina est ratio cognoscendi distincta sine distincta relatione, et per consequens ad nulla cognoscibilia distincta requiritur relatio rationis. Si sic, erit processus in infinitum, quia si relatio rationis praesupponat relationem rationis, quaeram de illa, et sic in infinitum.

[17] Tertio sic: unius per se operationis est unum per se principium;
80 sed relatio rationis non potest facere unum per se cum essentia divina; ergo vel intellectionis divinae non erit per se una ratio intelligendi, vel non requiretur relatio rationis quae non facit unum cum ente reali.

<Secunda conclusio>

[18] Secunda conclusio: quod nulla relatio nec rei nec rationis est
85 ponenda in Deo ad creaturam cognoscibilem ab aeterno. Probatio: relatio Dei ad creaturam est tertii modi; illa autem non ponitur nisi in altero extremorum, puta in creatura, si aliqua esset ponenda; igitur Dei ad nullum scibile est relatio extra se, quia tunc mutua relatione Deus referretur ad creaturam. Est enim in nobis e contrario ut in
90 Deo: in nobis enim actus est mensuratus et obiectum mensura, in Deo actus est mensura et obiectum extra est mensuratum, ut Commentator³⁴ dicit, XII *Metaphysicae*, commento 50.

86 tertii] secundi B

34. AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, comm. 51 (ed. Venetiis 1562, f. 337raB): «Et ideo hoc nomen scientia aequivoce dicitur de scientia sua et nostra. Sua enim scientia est causa entis; ens autem est causa nostra scientiae». Cf. *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 139, n. 291): «Scientia dei causat res, sed nostra scientia causata est a rebus».

<Tertia conclusio>

[19] Tertia conclusio, quod obiectum in esse cognito, quod est idea, non habet relationem realem ad ipsum Deum cognoscentem. Pro- 95
 batio: relatio realis requirit extrema realiter distincta, ex V *Metaphysicae*³⁵: “Idem sibi non est relatio realis”; sed obiectum productum in esse cognito [W 110ra] non est distinctum realiter ab essentia vel intellectu divino, et idcirco non habet ad ipsum relationem realem.

<Quarta conclusio>

[20] Quarta conclusio, quod obiectum productum in esse cognosci- 100
 bili non habet relationem rationis necessario ad intellectum divinum. Probatio: omnis relatio rationis praesupponit actum componentem et dividensem, quia non potest fieri relatio <rationis> nisi sit actus conferens hoc ad illud, quod est componere vel dividere; sed per 105
 actum simplicis intelligentiae producit obiectum in esse cognito, nullo existente actu componente et dividente – patet, quia intellectus divinus simplici apprehensione cognoscit per ideam; ergo non requiritur necessario aliqua relatio rationis.

<Corollaria tria>

[21] Ex istis infero tria notabilia corollaria. Primum, quod ad ideam non requiritur aliqua relatio, nec ipsius obiecti in esse cognito, quod 110
 est idea, ad intellectum divinum, nec ad entia extra: non relatio realis, patet, nec rationis, quia omnis talis praesupponit actum componen-
 tem et dividensem, idea autem non. 115

[22] Secundum corollarium: quod quamvis intellectus possit creare aliquam relationem in obiecto producto in esse intelligibili, et ad intellectum divinum et ad res extra, iste respectus potest cognosci per actum reflexum ab intellectu divino vel ab intellectu creante, non 120
 tamen est necessarius ad rationem ideae. Unde in primo instanti intelligitur essentia ut essentia divina. In secundo producit obiectum

35. ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 15, 1021a26-30 (AL 25.3.2, p. 113).

in esse intelligibili, et tunc istud obiectum, sub absolutissima ratione, habet rationem ideae. In tertio potest creari illa relatio rationis per intellectum comparantem unum ad aliud. Et in quarto intelligitur
 125 iste respectus actu reflexo.

[23] Tertium corollarium: quod omnis causa realis distincta realiter a causato videtur quod primo respiciat causatum sub sua entitate absolutissima antequam intelligatur sub relatione aliqua. Patet, quia numquam est relatio causae ad causatum nisi dum relatio est in actu,
 130 quia relatio non habet maius esse quam extremum et fundamentum. Et tamen causa ut causa respicit creabile in potentia, igitur non est nisi per entitatem suam absolutam. Relatio enim non est ad rem non-entem. Ita in proposito, Deus producit obiectum in esse intelligibili ab aeterno. Istud tale obiectum productum est idea. Sed quia
 135 per istam ideam Deus non respicit rem entem, immo non-entem, sed possibilem esse, puta lapidem in potentia, ideo idea sub absolutissima ratione est ratio cognoscendi et creandi omnia entia extra se ab aeterno.

<Ad secundam quaestionem, conclusiones tres>

140 [24] Secundo principaliter oportet videre an in Deo sint ideae distinctae respectu cognoscibilium distinctorum aliorum a se. Et de hoc dico conclusiones tres.

<Articulus primus: opinio Petri Aureoli>

[25] Prima est recitare unam opinionem quae dicit quatuor conclusiones.
 145 siones.

<Prima conclusio opinionis>

[26] Prima conclusio opinionis,³⁶ quod nulla res habet ideam propriam in Deo quantum ad id quod idea importat in primo modo di-

36. PETRUS AUREOLI, *Reportatio in primum librum Sententiarum*, d. 36, pars 2, q. 2, art. 1 (Borgh. lat. 123, f. 161ra).

cendi per se et in recto, sed tantum quoad id quod importat in secundo modo dicendi per se et in obliquo. Probatio: idea in recto est ipsa deitas, ideo non est alicui enti propria; in obliquo et in connotato est bene propria. Sic deitas non est propria lapidi, sed quoad hoc quod connotat lapidem imitantem est sibi propria. 150

<Secunda conclusio opinionis>

[27] Conclusio secunda opinionis³⁷: quod sola illa quae sunt ad invicem praecisibilia habent ideam in Deo propriam. Unde materia non habet distinctam ideam, nec forma, nec secundae intentiones, et breviter nullum impraecisibile habet ideam propriam. Individua autem et species et genera in genere substantiae habent distinctas ideas. Ratio istorum: quia idea distincta ponitur ad distincte cognoscendum; quae igitur sunt impraecisibilia in cognitione apud quamcumque intellectionem, illa non habent ideas distinctas. 155 160

<Tertia conclusio opinionis>

[28] Tertia conclusio opinionis³⁸: quod privationes, negationes, et talia entia non intelliguntur a nobis per habitus oppositos, tum quia oppositum numquam repraesentat oppositum, tum quia negatio adiacet habi[W 110rb]tui opposito sicut substrato. Unde negatio lucis adiacet luci. Illud autem quod repraesentat substratum non repraesentat illud quod adiacet circa ipsum. Qualiter igitur intellectus noster intelligit privationes et negationes? Dicunt quod intellectus effective ponit rem in aliquo esse prospecto. Si positive, tunc est positivum quod intelligitur. Si removendo privative, tunc est privatio vel negatio, ita quod illud esse privativum productum effective ab intellectu est negatio et privatio quam intellectus intelligit. 165 170

37. *Ibidem*.

38. *Ibidem*, d. 36, pars 2, q. 2, art. 2 (Borgh. lat. 123, f. 161rb).

<Quarta conclusio opinionis>

175

[29] Quarta conclusio opinionis,³⁹ quod divina essentia est idea et similitudo omnium privationum et negationum et entium rationis, quia repraesentat entitates illas productas per intellectum in quibus habent negationes et privationes aliquod esse. Imaginantur enim
 180 quod illud esse quod intellectus producit formaliter distinguitur ab actu intellectus, et ut sic continetur in divina essentia. Per hoc ergo quod deitas continet illud esse quod negatio et privatio et ens rationis recipit ab actu intellectus, ipsa est vera idea privationum, negationum, et entium rationis.

<Articulus secundus: contra opinionem Petri Aureoli>

185

[30] Secunda conclusio principalis est ostendere opinionem non verum dicere quoad omnes quatuor conclusiones.

<Contra opinionis primam conclusionem>

190

[31 ~26] Contra primam conclusionem: impossibile est ideam distinguere formaliter ab alia idea penes ipsa ideata; sed connotata sunt ideata; ergo impossibile est ideam differre ab idea penes connotata. Maior patet dupliciter: primo, quia idea non est ideatum. Unde idea lapidis in Deo non est lapis. Igitur impossibile est quod idea formaliter distinguatur ab alia per ideata, quia unumquodque distinguitur ab
 195 alio formaliter sua entitate formali. Secundo, quia si formalis distinctio ideae esset ex ideatis tantum, cognitio distincta ideae dependeret ex distincto ideato ex quo provenit ex eo, et tunc ante intelligeret Deus distincta ideata quam distinctas ideas, quod est falsum. Minor patet, quia lapis connotatus est ideatum, ergo si distinctio ideae sit
 200 penes connotata, erit penes ideata.

[32] Praeterea, per illud quod non competit alicui in primo modo dicendi per se, non potest aliquid distinguere formaliter; sed nullum connotatum spectat ad aliquam ideam; igitur non distinguetur idea

39. *Ibidem*, d. 36, pars 2, q. 2, art. 2 (Borgh. lat. 123, f. 161va).

formaliter ab idea per connotata. Maior patet. Homo enim non distinguitur formaliter nisi humanitate, non risibilitate, “Entitate quippe sua propria unumquodque formaliter distinguitur qua formaliter est.” Minor est eorum. 205

[33] Praeterea, idea importat tria, quorum unum non est aliud. Importat enim connotans, scilicet deitatem; importat ipsam connotationem; importat ipsum connotatum. Connotans enim non est connotatio vel connotatum. Dimittamus de deitate connotante. Saltem connotatio et connotatum, ex quo sunt res distinctae et seorsum conceptibiles – quia intelligo connotationem non esse connotatum, ergo habebunt distinctas ideas, et erit processus in infinitum. 210

<Contra secundam conclusionem opinionis> 215

[34 ~27] Contra secundam conclusionem, ostendo quod materia et forma habent in Deo distinctas ideas. Primo sic: entitas materiae est distincta entitas ab entitate formae, igitur necessario habent distinctas ideas in Deo. Antecedens patet per demonstrationem Philosophi⁴⁰, I *Physicorum*, quia materia manet eadem numero ex natura rei sub forma et privatione; impossibile est autem idem manere et non manere; si igitur entitas formae non manet entitas materiae, sic non est eadem entitas. Et iterum, si forma et materia essent una entitas, compositum esset aequae simplex sicut forma vel componeretur ex nihilo et aliquo. Consequentia patet, quia si idea ponitur ad distinctam cognitionem distinctorum ut distinctorum, cum intelligit Deus formam esse actum distinctum, qui non est materia, et materiam distinctam positivam, quae non est forma, oportet quod habeat de utraque distinctam ideam. 220 225

[35] Praeterea, non magis est intrinseca materia formae vel e converso quam species individuo [W 110va] et genus speciei; sed per eos, distinctae sunt ideae individui, speciei, et generis; igitur multo plus idea materiae et formae. Maior patet, quia entitas individui includit 230

40. ARISTOTELES, *Physica*, I, 7, 191a7-21.

quiditative entitatem speciei et entitas speciei entitatem generis, entitas autem formae non includit quiditative entitatem materiae, immo nihil est eius. Minor est eorum.

[36] Praeterea, intellectus potens cognoscere unum ens conferendo ad aliud, si cognoscit omnia perfecte et distincte, cognoscit ea per proprias naturas et rationes; sed talis est intellectus divinus; ergo cognoscit omnia per propriam naturam et rationem, et per consequens materiam et formam. Maior patet, quia remota collatione intelligibile, non restat nisi intellectio per propriam rationem. Minor patet, quia intellectus divinus, sicut nihil intelligit per discursum, ita non dependet ex quacumque collatione unius ad alterum ut distincte et perfecte intelligat.

[37] Confirmatur, quia quamvis ex imperfectione intellectus nostri materia intelligatur cum analogia ad formam, tamen hoc accedit intelligibili ex parte sua, sicut accedit quod substantia non est intelligibilis a nobis per se nisi in analogia ad accidentia, ut Philosophus⁴¹ dicit, I *De anima*, quod “accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid” substantiarum, sicut Philosophus⁴² dicit II *De anima*, quod “potentiae cognoscuntur per actus, actus per obiecta”.

[38] Praeterea, ostendo quod accidens habet distinctam ideam a substantia, quod ipsi negant, dicentes quod accidens est impraecisibile a substantia. Probo contrarium: actus distinctus toto sui habet distinctam cognoscibilitatem et per consequens ideam; accidens est huiusmodi; igitur habet ideam distinctam. Maior patet, quia distincta idea ponitur ad distincta cognoscibilia. Minor patet: accidens est forma et

41. ARISTOTELES, *De anima*, I, 1, 402b21-22. Cf. *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 174, n. 7): «Accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, id est subjectum sive definitio subjecti».

42. Cf. ARISTOTELES, *De anima*, II, 4, 415a16-21. Cf. *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 179, n. 56): «Potentiae cognoscuntur per actus, actus vero per obiecta».

per consequens actus, VII *Metaphysicae*⁴³, et differt entitate et praedicamento a substantia. 260

[39] Praeterea, distincte definitur accidens in proprio praedicamento sine substantia, sicut albedo est color disgregativus, igitur distincte cognoscitur.

[40] Si dicas quod color implicat subiectum diaphanum, hoc nihil valet, quia illud quid positivum quod est color posset Deus definire et intelligere sine diaphano quocumque, ex quo sunt positiva distincta. 265

[41] Confirmatur, quia cum demonstrem potentiam de subiecto, non confero prius passionem ad subiectum quam conferam ipsam per medium quo demonstro, et tamen in illo priori habeo distinctam notitiam de passione et de subiecto, quia oportet supponere, si est tam de subiecto quam de passione, ut dicitur I *Posteriorum*⁴⁴. 270

43. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 1, 1028a16-20 (AL 25.3.2, p. 133): «Nam quando dicimus quale quid hoc, aut bonum dicimus aut malum, sed non tricubitus aut hominem; quando vero quid est, nec album nec calidum nec tricubitus, sed hominem aut deum. Alia vero dicuntur entia eo quod taliter entis hec quidem qualitates esse, illa vero quantitates, alia passiones, alia aliud quid tale». Cf. translatio Scoti (in AVERROES, *In Metaphysicam*, VII, text. 2, ed. Venetiis 1562, f. 153rbE): «Et cum ens dicitur multis modis, manifestum est quod primum ens istorum est illud quod significat quid, et hoc est illud quod significat substantiam, quoniam, cum dicimus de aliquo quale est, dicimus aut bonum aut malum, et non dicimus homo. Et cum interrogatur quid est, non dicimus album, aut tricubitus, sed homo aut deus. Et alia dicuntur entia, quia sunt entis, quod est huiusmodi: quaedam quantitates, et quaedam qualitates, et quaedam passiva, et quaedam aliud tale». Cf. *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 128, n. 160): «Accidentia non sunt entia, sed quid entis».

44. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, I, 1, 71a11-16 (AL 4.4, p. 285): «Dupliciter autem necessarium est precognoscere; alia namque, quia sunt, preexistimare necesse est, alia vero, quid est quod dicitur, intelligere oportet, quedam autem utraque, ut quoniam omne quidem aut affirmare verum est aut negare, quia est, triangulum vero quoniam hoc significat, sed unitatem utraque, et quid significat et quia est; non enim similiter horum unumquodque nobis manifestum est». Cf. *Auctoritates Aristotelis* (ed. HAMESSE, p. 311, n. 5): «De dignitate oportet praecognoscere 'quia vera est', de passione vero 'quid est' et de subiecto utrumque; unde hic habemus quod duae sunt praecognitiones et tria praecognita quae sunt subiectum, passio et dignitas. Unde iterum habemus quod in qualibet scientia oportet praesupponere subiectum esse et quid significet ipsum, passionem non oportet praesupponere esse, sed tantum quid significet».

<Contra tertiam conclusionem opinionis>

[42 ~28] Contra tertiam conclusionem opinionis, quamvis ipsa sit
 275 contra Philosophum et Commentatorem ubicumque dicentes quod
 privatio et negatio non habent nec esse nec intelligi nisi per positio-
 nem et habitum, ut patet in *Peri hermenias*, I *Physicorum*, et III et IV
Metaphysicae et alibi⁴⁵, tamen ista conclusio dicit tria falsa.

[43] Primum falsum, quia imaginantur quod, cum dicitur privatio-
 280 nem intelligi per habitum, quod sit ex hoc quod species habitus re-
 praesentet privationem. Hoc enim numquam aliquis intellexit. Inexi-
 stente enim privatione, habitus non est, et per consequens species
 habitus non repraesentat privationem. Est igitur intelligendum quod
 privatio intelligitur per habitum sicut intelligibile totaliter per acci-
 285 dens intelligitur per hoc quod est carentia alicuius per se intelligibilis.
 Unde cum intelligo privationem, non intelligo nisi carentiam alicuius
 positivi, et non repraesentativum per aliquid positivum, quia privatio
 nullo modo est repraesentabilis, cum sit nihil.

[44] Secundum falsum, quia imaginantur quod negatio adiaceat et
 290 insit habitui opposito sicut in substrato. Unde dicunt quod negatio
 lucis adiacet luci. Contra: impossibile est contradictorium adiacere
 contradictorio tanquam substrato; sed negatio est contradictorium,
 habitus est alterum contradictorium; igitur impossibile est quod ne-
 gatio adiaceat contradictorio tanquam substrato. Maior patet, quia
 295 unum contradictorium tollit et interimit alterum contradictorium,
 igitur non potest sibi adiacere tanquam substrato. Minor patet.

275 dicentes] dicentium W 281 aliquis intellexit] intellexit a.c. mg. W; intellexit
 aristoteles B

45. ARISTOTELES, *De interpretatione*, passim; Id., *Physica*, I, 7, 191a12-14; Id., *Metaphy-
 sica*, III, 2, 996b15-16 (AL 25.3.2, p. 51): «Multis enim modis idem scientibus magis
 quidem scire dicimus eum qui novit in ipso esse quid res quam in non esse»; *ibidem*,
 IV, 2, 1004a9-31 (AL 25.3.2, pp. 69-70). Cf. *Auctoritates Aristotelis* (ed. HAMESSE, p. 121,
 n. 74): «Magis dicimus illum scire ratione qui scit affirmative quam qui scit negative».

[45] Confirmatur ratio, quia ex adiacente et substrato [W 110vb] cui adiacet fit aliquod unum per se vel per accidens, ut Philosophus⁴⁶ dicit VII *Metaphysicae*; sed ex negatione et habitu non fit unum nec per se nec per accidens, immo Commentator⁴⁷, IV *Metaphysicae*, com- 300
mento 10, dicit quod intelligens negationem et habitum simul nihil intelligit; igitur impossibile est negationem adiacere habitui.

[46] Tertium falsum, quod negatio et privatio accipiant esse positivum productum ab actu intellectus. Probatio: quia in nullo esse naturae habet verius esse quam in eo in quo, puta caecitas in oculo, et 305
tamen ibi non est nisi quaedam nihileitas formaliter; si autem per actum intellectus acciperet aliquod reale positivum, maiorem entitatem haberet in intellectu.

[47] Praeterea, si negatio habet esse positivum in intellectu productum per actum, erit processus in infinitum in talibus esse productis. Consequens est falsum, igitur et antecedens. Consequentiam 310
probo: quaero de negatione quae negat illud esse positivum formatum productum per intellectum, aut potest formari per alium actum intellectus aut non? Si sic, quaeram de alia negatione, et sic in infinitum. Si non, non est ratio quare, quia omne esse positivum potest 315
intelligi negativum.

<Contra quartam conclusionem>

[48 ~29] Contra quartam conclusionem, ostendo quod istud membrum repugnat secundae conclusioni. Probatio: non est minus praecisibile quodcumque esse reale a quocumque esse reali indistincte 320
cognosci quam sit quaelibet negatio et privatio ab ipso habitu et omne productum per actum intellectus ab ipso actu intellectus; sed per eos in secunda conclusione, forma et ens reale non potest praescindi a

319-320 praecisibile] praecisibilis W

46. Forsitan ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 17, 1041b11-33 (AL 25.3.2, p. 167).

47. AVERROES, *In Metaphysicam*, IV, comm. 10 (ed. Venetiis 1562, f. 76vbM).

325 materia quae est ens reale, nec accidens a substantia, et hoc in cognoscibilitate; igitur multo minus negatio ab habitu et productum per intellectum ab intellectione. Maior patet, quia cum cognitio rei sequatur ex entitate eius, ex II *Metaphysicae*⁴⁸, quanto res sunt distinctiores secundum esse reale, sunt distinctiores in cognoscibilitate; negatio autem non est distinctivum positivum ab habitu, et similiter productum
330 per intellectum non potest praescindi ab actu. Minor est eorum.

[49] Confirmatur ratio, quia non videtur magis praecisibile ab actu intellectus id quod format intelligendo negationes quam illud quod format faciendo secundas intentiones; sed secundum eos, secundae intentiones non habent ideas in Deo; igitur nec etiam negationes.
335 Maior patet, quia sicut negatio non habet maius esse quam secunda intentio praecise in se, ita nec etiam apud intellectum formantem. Minor est eorum.

[50] Praeterea, cumque dicunt quod essentia divina est idea et similitudo omnium negationum et privationum, aut hoc est formaliter, et
340 hoc est impossibile, quia negatio formaliter est nihilitas, aut penes substractum vel penes illud esse productum per intellectum, et istud non est privatio neque negatio, immo sunt entia positiva.

<Articulus tertius: opinio propria>

[51] Tertia conclusio principalis est respondere ad articulum quod
345 sentio. Et pono tres conclusiones. Prima, quod in Deo sunt distinctae ideae respectu distinctorum cognoscibilium, si sunt distincta cognoscibilia. Probatio: potentia cognoscens distincte unumquodque distinctum cognoscibile in propria sua entitate habet distinctam rationem illius cognoscibilis; Deus est huiusmodi habens potentiam;

344-345 articulum... tres] quaestionem dico quod sentio et dico tres B

48. ARISTOTELES, *Metaphysica*, II, 1, 993b30-31 (AL 25.3.2, p. 44): «Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem». Cf. *Auctoritates Aristotelis* (ed. Hamesse, p. 119, n. 42): «Unumquodque sicut se habet ad entitatem, sic se habet ad veritatem».

igitur habet distinctam rationem illius cognoscibilis, quae est idea, et
 per consequens respectu omnium distinctorum realiter vel ex natura
 rei aliorum a se Deus habet ideas distinctas. Maior patet, quia ex quo
 potentia cognoscit unumquodque ex propria sua entitate, non con-
 ferendo unum ad aliud, apprehendit unumquodque ratione propria
 entitatis illius. Minor patet, quia propter entitates non intelligit Deus
 conferendo unum ad aliud, immo omnia proprie distincte, ut patuit
 in praecedentibus.

[52] Praeterea, idea non est aliud quam obiectum productum in
 esse cognoscibili per intellectum divinum. Quot igitur sunt di-
 stincta entia, tot erunt obiecta distincta producta. Et ideo materia
 et forma, accidentia, passionες, habent distinctas ideas in Deo,
 quia sunt distinctae [W I I I R A] res vel distinctae ex natura rei et
 producuntur in esse distincto per intellectum divinum. Sed mate-
 ria, genus, differentia, species, et individuum habe<n>t distinctas
 ideas in Deo, quia ex natura rei aliquo modo distingu<un>tur,
 ut patuit octava distinctione, et similiter partium distinctarum ut
 distinctae sunt.

[53] Secunda conclusio: quod negationes et privationes non habent
 ideas in Deo, sed intelliguntur per ideas habituum, non tanquam
 per repraesentativa, quia quod nihil est non potest repraesentari,
 sed tanquam per id cuius sunt ablatio et carentia. Probatio: quic-
 quid intellectus intelligit necessario cadit sub obiecto suo adaequa-
 to, quod est ens; negatio et privatio non cadunt sub entitate nisi in
 ordine ad habitum, ut a Philosopho⁴⁹ traditur IV et X *Metaphysicae*;
 ergo negationes et privationes non sunt intelligibiles nisi in ordine
 ad habitus.

49. ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV, 2, 1004a9-31 (AL 25.3.2, pp. 69-70); *ibidem*, X, 4, 1055b20-29 (AL 25.3.2, p. 206).

[54] Tertia conclusio: quod omnes ideae sunt practicae in Deo. Pro-
 batio: quia agens per modum artis et ut sic cognoscens aliquod pro-
 380 ducibile habet rationem practicam respectu illius; quicquid Deus
 producit, producit ut artifex, ut Commentator⁵⁰ vult, XII *Metaphysi-*
cae, commento 5; igitur ratio agendi vel cognoscendi, quae est idea,
 erit practica. Expono istud: non enim intelligo ideam practicam esse
 in Deo secundum quam aliquando operetur et ut sic cognoscat re-
 spectu omnium actualem operationem, sed quia omne quod cogno-
 385 scit per ideam est producibile vel operabile ab eo, quamvis non pro-
 ducatur.

<Ad tertiam quaestionem, responsio>

[55] Tertio principaliter oportet videre an ideae in Deo sunt infinitae.
 Et hic dico simpliciter quod sic. Probatio: primo, Deus habet ideas
 390 distinctas respectu distinctorum cognoscibilium, ex praecedenti arti-
 culo; sed talia sunt infinita; igitur sunt in Deo ideae infinitae. Minor
 patet, quia individua sunt possibilia infinita, secundum Philosophum
 et Avicennam⁵¹.

[56] Secundo sic: intellectus qui est apprehensivus entitatis perfectio-
 395 ris est apprehensivus entitatis imperfectioris; sed intellectus divinus
 apprehendit entitatem essentiae suae, quae est entitas perfectior; igi-
 tur infinitorum producibilium distinctorum. Nonnisi per ideas distin-
 ctas, igitur etc. Maior patet, quia nulla infinitas numero repugnat cui
 nec maior. Minor est clara.

377 tertia] quarta W

50. Forsitan AVERROES, *In Metaphysicam*, XII, comm. 14 (ed. Venetiis 1562, ff. 300vbK-301vbK).

51. ARISTOTELES, *Metaphysica*, II, 2, 994b20-24 (AL 25.3.2, p. 24): «Amplius scire destruunt qui ita dicunt; non enim possibile scire priusquam ad individua perveniatur. Et cognoscere non est; nam quae sic sunt infinita, quomodo contingit intelligere?»; AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, VI, 5 (Avicenna Latinus, ed. Van Riet, II, p. 334).

<Ad quartam quaestionem, conclusiones tres>

400

[57] Quarto principaliter oportet videre an res habuerint esse ab aeterno ad fundandum relationes Dei cognoscentis ad eas. Et de hoc dico tres conclusiones. Prima, quod est opinio aliquorum sollemnium⁵² quod sic, dicentium quod res, non ut dicitur a reor-re-
ris, sed a ratus-rata-ratum fuit ab aeterno, quod non est aliud nisi 405
quiditas et essentia rei. Et arguunt primo sic: quandocumque aliquod divisum reale distinguitur per aliqua duo dividendia, quodlibet dividendium participat rationem eius; ens infinitum est ens reale, quia est artifex realis; ergo cum dividatur ens in potentia et ens in actu, utrumque participabit ens ipsum divisum, et sic 410
anima Antichristi, quae est in potentia, est ens reale; non in existentia, igitur in essentia.

[58] Secundo sic: correlativa sunt simul natura, in *Praedicamentis*⁵³; Deus intelligens et lapis intellectus ab aeterno sunt correlativa, quia esse in intellectione nulla est contradictio; igitur etc. 415

[59] Tertio sic: lapis ab aeterno fuit creabilis, chimaera non; hoc non fuit ex parte Dei, quia Deus omnia potest; igitur fuit ex parte creaturarum.

[60] Quarto sic: sicut se habet ens ad non-ens, ita possibile ad impossibile; permutatim, sicut ens ad possibile, sic non-ens ad impossibile; 420
sicut ergo illud quod est non-ens est impossibile, ita illud quod est possibile est ens necessario.

405 ratum] tamen W

52. Scilicet HENRICUS DE GANDAVO, e.g., *Summa quaestionum ordinariarum*, art. XXI, q. 2 (ed. Teske, pp. 52-54).

53. ARISTOTELES, *Praedicamenta*, 7, 7b15 (AL 1.1, p. 61): «Videtur autem ad aliquid simul esse natura».

<Secunda conclusio>

[61] Secunda conclusio: opinio opposita est tenere oppositam conclu-
 425 sionem. Teneo enim quod nulla res, nec secundum esse essentiae nec
 existentiae, fuit ab aeterno. Probatio, primo sic: illud cuius tota sub-
 stantia praecessit in aliquo esse reali positivo non creatur secundum
 omne sui; omnis creatura creatur secundum omne sui; igitur substan-
 tia sua non praefuit in aliquo esse reali [W 111rb]. Maior patet, quia per
 430 'creationem' intelligo 'educationem de nihilo' praecise, ergo secundum
 realitatem habitam non creatur, quia iam praest. Minor patet.

[62] Secundo sic: substantia cuius entitas non educitur de nihilo per
 creationem non potest desinere per adnihilationem; tota substantia
 creata quoad essentiam non educitur de nihilo per creationem; ergo
 435 non potest adnihilari. Deductio patet, quia quod de nihilo non edu-
 citur in nihilum non convertitur, et sic Deus non posset adnihilare
 muscam secundum omne sui.

[63] Tertio sic: illud esse essentiae est distinctum realiter a sua causa;
 quod est distinctum in esse est distinctum in actu, quia nihil est in
 440 entitate nisi sit in actualitate; vel igitur istud ens in se subsistit vel in
 altero; quocumque dato, istud erit ens in actu. Confirmatur ratio,
 quia, secundum eos, esse actualis existentiae non distinguitur realiter
 ab essentia, et Commentator⁵⁴ hoc dicit, IV *Metaphysicae*, commento
 4; si igitur entitas essentiae fuit ab aeterno, et existentia.

[64] Quarto sic: essentiae ab aeterno aut sunt entitates a se, sicut
 445 Deus, principiative, et hoc ipsi negant, aut sunt ab eo in aliquo gene-
 re causae, et si sic, quaero: aut producuntur a Deo cognoscente aut
 non? Si sic, habeo propositum, quod non oportet praeesse essentiam
 in aliquo esse reali ad hoc quod Deus distincte cognoscat. Si non,
 450 igitur Deus mera necessitate naturae et ignorans produxit illas essen-
 tias, quod est truffa.

54. AVERROES, *In Metaphysicam*, IV, comm. 3 (ed. Venetiis 1562, ff. 66rbM-67vaI).

<Tertia conclusio>

[65] Tertia conclusio est videre unde venit possibilitas vel impossibilitas, et per hoc ad rationes opinionis. Ad evidentiam ergo huius est sciendum quod in Deo est signare tria instantia. In primo offeruntur termini simplices in essentia divina; in secundo complexiones quas voluntas determinat de terminis simplicibus sibi oblatis; in tertio sequitur practicus intellectus, dicens et intelligens illud quod voluntas determinavit de illis terminis. Exemplum: in primo instanti obitur terminus simplex qui est 'Petrus', terminus simplex qui est 'homo', terminus simplex qui est 'Iudas', terminus simplex qui est 'salvatio', terminus simplex qui est 'damnatio'. In secundo instanti sequitur complexio. Ista autem vel est de contingenti vel de necessario. Si de contingenti, fit per actum voluntatis libere determinantem ad alteram partem, puta ludam salvari vel damnari. Si de necessario, ibi prima possibilitas est ex non-repugnantia terminorum, puta quia Petro non repugnat esse animal nec rationale; possibilitas secunda ad esse in effectum est ex voluntate determinante, quia sicut Petrum esse in effectum est ex mera voluntate divina, ita Petrum esse animal in effectum. In tertio instanti sequitur practicus intellectus intelligens voluntatis determinationem. Practicus autem intellectus fertur super tribus: primo super terminis impossibilibus quoad possibile esse ex repugnantia terminorum, sicut quod chimaera sit; secundo super terminis possibilibus esse, non tamen determinatis divina voluntate quod sint, sicut quod esset unus alius Antichristus qui, quamvis possit esse, numquam tamen erit; tertio super terminis compossibilibus esse et determinatis divina voluntate quod sint, sicut Antichristum fore qui erit. Primum solum est impossibile; secundum et tertium non. Impossibilitas ergo rerum surgit ex duobus, vel ex repugnantia terminorum vel ex voluntate divina contrarium determinante.

<Ad rationes opinionis Henrici de Gandavo>

[66 ~57] His positis, ad rationes opinionis: ad primam, concedendo maiorem, scilicet quod dividentia participant aliquo modo ratione di-

visi, quia videtur necessaria secundum veritatem, ad minorem dica-
 485 tur quod ens in potentia est ens reale, non ex eo quod habeat distinc-
 tam realitatem a sua causa, quae Deus est, puta anima Antichristi,
 quae est in potentia, sed quia actu divinae voluntatis illis vel saltem
 non-repugnantia terminorum in actu divinae intellectionis. Alia opi-
 nio: aliquod esse non differens ab actu, et istud est plus quam nihil,
 490 quia est talis anima Antichristi in actu divinae intellectionis quod non
 est chimaera nec aliquod figmentum, ut sit talis divisio: ens aliud in
 actu, id est, ens reale in effectum, aliud in potentia, id est, effectibile,
 non habens repugnantiam [W I I I V A] terminorum in esse divinae in-
 tellectionis, quod est esse plus quam esse chimaerae.

495 [67 ~58] Ad secundam, minor est falsa. Supponit enim quoddam
 impossibile, scilicet quod aliquid existens in Deo sit correlativum ad
 creaturam. Dictum est enim saepe quod Dei ad creaturam non est
 relatio mutua, et ideo non est simultas. Non igitur sequitur, 'Deus
 est intelligens, igitur est lapis qui intelligitur', sed sequitur, 'igitur est
 500 lapis productus in quodam esse intelligibili in essentia divina'.

[68 ~59] Ad tertiam, patet quare chimaera non est creabilis et lapis
 sit, non quia essentia unius est in re et alterius non, sed quia chimae-
 rae repugnat ex terminis esse, lapidi autem non.

[69 ~60] Ad quartam, dico quod nec proportio est bona nec deductio.
 505 Proportio non, aliter enim se habet ens ad non-ens quam possibile ad
 impossibile. Ens enim et non-ens simpliciter sunt impossibilia, et
 per nullum actum cuiuscumque potentiae, nec divinae nec huma-
 nae, potest non-ens fieri ens simpliciter loquendo nisi per creatio-
 nem. Impossibile autem numquam fiet possibile, nec per creationem
 510 nec aliquo modo. Ens igitur et non-ens habent impossibilitatem, sed
 non quin ex uno possit alterum fieri, possibile autem et impossibile
 non. Deductio etiam est falsa, quia procedit a destructione antece-
 dentis in permutationem cum dicitur, 'Illud quod est non-ens est im-
 possibile'. Est enim hoc falsum, quia quod non est ens est possibile
 515 esse per creationem. Sed deberet dici, 'Illud quod est impossibile est
 non-ens'. Consequentia autem est falsa, et destruit antecedens.

<Ad argumenta principalia>

[70] Ad argumenta principalia dicendum. Ad primum quaestionis primae [~3], dico quod Avicenna non intendit esse relationes Dei intelligentis ad res intellectas nisi sola denominatione relativa, quia ipsemet ponit Dei intellectionem esse mensuram rerum, quae non refertur ad mensurata. Ad probationem, dico quod distinctae rationes quibus Deus cognoscit sunt distinctae ideae et obiecta producta in esse cognito. 520

[71 ~6] Ad primum quaestionis secundae, dico <quod> malum cul- 525
pae quantum ad actum positivum subtractum habet in Deo ideam, et ut sic non est malus quantum ad privationem quam includit. Cognoscitur per ideam habitus bonitatis quam privat.

[72 ~9] Ad primum quaestionis tertiae, dico quod infinitum non est cognoscibile ab intellectu finito, quia est inadaequatum sibi, sed ab intellectu infinito divino est cognoscibile, quia Deus intelligit infinita, sicut species numerorum infinitas, XII *De civitate*, capitulo 10⁵⁵. 530

[73 ~12] Ad primum quaestionis quartae, dico quod Deus non est correlativum ad aliquod intelligibile, quia nulla relatio, nec rei nec rationis, est eius ad aliquod extremum, quia Deus vel re vel ratione 535
dependeret a creaturis. Minor igitur falsum assumit.

55. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XII, 19 (CCSL 48, p. 375): «Infinitas itaque numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei, cuius intellegentiae non est numerus». (*ut supra*, d. 35, l. 249; d. 36, l. 37)

APPENDIX C
Franciscus de Mayronis, *In primum librum Sententiarum*
[“Reportatio”, *Summa simplicitas*], d. 48
edited by William Duba*

Ad = Admont, Stiftsbibliothek, Cod. 91, ff. 76rb-77vb

Pe = Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, Rkps. 53/102, ff.
194rb-196vb

V = *Conflatus*, d. 47, ed. Venetiis 1520

<Quaestio prima: Utrum ideae sint formaliter in mente divina>

Circa distinctionem 48 quaeritur utrum ideae sint formaliter in mente divina.

[1] Videtur quod non, quia ideae dicuntur formae secundum graecam interpretationem; sed in Deo non sunt formae ponendae.

[2] Contra: quia Augustinus¹ 83 *quaestionum* ex intentione ponit ideas 5
in Deo formaliter.

<Quatuor idearum condiciones>

[3] Circa istam quaestionem praemittuntur quatuor idearum condiciones quas ponit 83 *quaestionum*, et *De Trinitate*² et in pluribus locis.

* Université de Fribourg.

1 circa...quaeritur] *om.* Ad | formaliter] *om.* Ad 3 videtur] et *praem.* Ad 4 sed in deo] in deo autem Ad | formae ponendae] *inv. signis* Ad 5 contra] sed *praem.* Ad | augustinus] beatus augustinus in libro Ad | ex...ideas] ponit ideas ex intentione Ad 8 istam quaestionem praemittuntur] illam ponuntur Ad 8-9 idearum condiciones] condiciones ideae Pe 9 ponit] beatus augustinus in libro *add.* Ad | et¹ *om.* Ad | locis] aliis locis quarum Ad

1. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, pp. 70-73).

2. Cf. ID., *De Trinitate*, XII, 2-4 (CCSL 50, p. 375).

- 10 [4] Prima est quod ideis est fruendum, quia obiecto beatifico oportet frui, sicut ipse dicit³ quod idearum participatione beatificamur et beati efficimur.
- [5] Secunda est quod ideae sunt adorandae, licet ista sequatur ex praecedenti. Ipse tamen expresse ponit eam.
- 15 [6] Tertia est quod Deus est sapiens per ideas, quia “nullus”, inquit “ita debet despicere ut Deus non sit sapiens per rationes rerum quas habet apud seipsum”⁴.

11 sicut ipse] ipse autem Ad 12 et beati efficimur] *om.* Ad 13 sequatur] sequeretur Ad 15 est] *om.* Pe 16 ita debet] *inv.* Ad | despicere] sapere Pe

3. Id., *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, p. 73): «Sed anima rationalis inter eas, quae a deo sunt conditae, omnia superat et deo proxima est, quando pura est; eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et inlustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsas sui principale quo excellit, id est per intellegentiam suam, istas rationes, quarum uisione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, siue ideas siue formas siue species siue rationes licet uocare, et multis concedere appellare quod libet, sed paucissimis uidere quod uerum est». Cf. Id., *De Trinitate*, VIII, 3 (CCSL 50, p. 273): «Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum), si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum. Et si amore inhaeseris, continuo beatificaberis».

4. Cf. Id., *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, p. 72): «Quis autem religiosus et uera religione imbutus, quamuis nondum haec possit intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur ut sint, auctore deo esse procreata, eoque auctore omnia quae uiuunt uiuere, atque uniuersalem rerum incolumitatem ordinemque ipsum, quo ea quod mutantur suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere deum inrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici uel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est».

[7] Quarta est quod ideae sunt rationes incommutabiles et aeternae, quia ad ipsas, [Ad 76va] ut ait⁵, reducitur omnis incommutabilis veritas⁶.

20

[8] Istis praemissis condicionibus, deducitur manifeste quod ideae sunt in Deo formaliter, quia nullo est fruendum, nec aliquid est adorandum, nec Deus est aliquo modo sapiens, nec est aliquid aeternum, nisi sint in Deo formaliter.

[9] Sed est intelligendum quod istae ideae formaliter ponuntur in Deo, ut potest colligi ex dictis Augustini, propter quatuor. Aut enim ut rationes agendi, ut Deus per ideam uniuscuiusque creaturae producat ipsam, sicut artifex producit archam per similitudinem archae existentem in mente. Unde dicit⁷ quod “alia ratione conditus est homo et alia equus vel asinus.” Aut ponuntur ut rationes cognoscendi, ut Deus quamlibet creaturam cognoscat per suam ideam, sicut anima per species quas habet apud se cognoscit ea quae sunt extra.

25

30

21 praemissis condicionibus] ergo praesuppositis Pe (istis suppositis V) concluditur *add.* Ad 22 sunt in deo] in deo sunt Ad | nullo] nec Pe | est²] *om.* Ad 23 modo] *om.* Ad | nec] nisi Ad | aliquid] ad Ad 24 sint] sunt Ad 25 sed est intelligendum] intelligendum tamen est Ad | istae] illae Ad | formaliter] *om.* Ad 26 potest] videtur Ad 26 aut] *om.* PeV 28 ipsam] *om.* Ad 30 vel asinus] *om.* Pe 32 anima] nostra *add.* AdV

5. Cf. Id., *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, pp. 72-73): «Quod si hae rerum omnium creandarum creaturarum rationes diuina mente continentur, neque in diuina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt ideae, sed ipsae uerae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit ut sit quicquid est, quoquo modo est».

6. Cf., e.g., Id., *De Genesi ad litteram*, V, 12, 28 (CSEL 28/1, pp. 155-156): «cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in uerbo dei, aliter eius illa opera, a quibus in die septimo requieuit, aliter ista, quae ex illis usque nunc operatur [...] de primis ergo illis diuinis incommutabilibus aeternisque rationibus, quoniam ipsa dei sapientia, per quam facta sunt omnia, priusquam fierent, ea nouerat».

7. Id., *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, p. 72).

Aut ponuntur ut rationes assimilandi, quia, cum omnes creaturae sint per imaginem Dei aliquo modo factae, ut dicit Augustinus⁸, *35* *per Genesim ad Litteram*, oportet quod ad singulas habeant imaginabiles suas. Aut ponuntur ut rationes participandi, quia cum omne tale per participationem reducatur ad tale per essentiam et omnis creatura sit quaedam participatio bonitatis divinae, secundum Dionysium⁹, *40* oportet quod omnis natura creata reducatur ad exemplar quod habet in mente divina.

[10] Sed prima causa assignata non est necessaria, quia, si artifex haberet aliquod unum obiectum quod ei sufficienter repraesentaret archam, non indigeret specie archae ipsum in agendo dirigente; *45* sed divina essentia est obiectum ei per se sufficienter repraesentans omne creatum quod in se continet supereminenter.

33-34 omnes...factae] omnis creatura sit aliquo modo ad imaginem Dei facta
 Ad 34 augustinus] beatus *praem.* Ad 35-36 oportet...suas AdV] *om.* Pe 36-37
 tale...participationem] per participationem tale Ad 37 reducatur] ducatur Ad |
 et] ut Pe 38 quaedam participatio] *inv.* Ad | dyonysium] beatum *praem.* Ad 39
 quod²] quia Ad 41 si] *om.* Ad 42 unum obiectum] subiectum Ad 42-43 repraesentaret]
 repugnaret Ad 43 archam] archa Pe | in agendo dirigente] magnitudo
 et dignitate Ad 44 sed divina] divina autem Pe | ei...sufficienter] sufficienter ei
 per se Ad ei sufficienter per se V

8. Cf. Id., *De Genesi ad litteram*, I, 4, 9 (CSEL 28/1, p. 7).

9. [Ps.-]DIONYSIUS, *De coelesti hierarchia*, c. 4 (translatio Iohannis Sarraceni; Dionysiaca, I, p. 801): «Est enim hoc omnium causae et super omnia bonitatis proprium ad communionem suiipsius existentia uocare sicut unicuique existentium definitum est a propria proportionem. Ergo cuncta quidem existentia participant providentia ex supersubstantiali et omnium causa deitate emanante. Non enim essent, nisi existentium essentia et principio participauissent. Igitur inanimata quidem uniuersa per esse ipsa participant; etenim esse omnium est quae super esse est deitas. Uiuentia autem eiusdem super omnem uitam uiuifica uirtute. Rationalia uero et intellectualia eiusdem super omnem et rationem et mentem per se perfecta et praeperfecta sapientia. Manifestum autem quia circa ipsam illae substantiarum sunt quaecumque in pluribus ipsa participauerunt». Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, III, d. 27, q. un., art. 3 (ed. Vaticana, p. 65): «cum quaelibet creatura sit quaedam participatio bonitatis divinae, magis appetit esse boni divini quam esse boni sui ipsius».

[11] Nec secunda causa, quia divina essentia, quae est primum obiectum Dei intellectus, repraesentat sufficientissime omnia quae continet in se; continet autem in se supereminenter omne creatum, circumscripta omni idea.

[12] Nec tertia, quia creaturae non assimilantur Deo formaliter nisi in perfectionibus simpliciter quae dicuntur attribuibiles, nec relationes sunt ideae. 50

[13] Nec quarta, quia, si in Deo esset per essentiam tale esse quod est in creatura per participationem tale esse quod habet homo, cum homo sit animal per participationem, tunc Deus esset animal et homo per essentiam, sicut participatione unius speciei plures homines sunt unus homo. 55

[14] Ideo dicunt aliqui doctores¹⁰ rationabiliter quod ideas in Deo formaliter non est necessarium ponere propter aliquam evidentem necessitatem nobis, sed solum propter auctoritatem sanctorum ponendae sunt. 60

<Quatuor modi dicendi circa positionem idearum>

[15] Circa tamen positionem istarum fuit quadrupliciter opinatum. Quidam enim dixerunt quod idea non est nisi divina essentia velut

46 est om.] Ad 47 dei] dictum Pe divini V | repraesentat] repraesentans Ad 48 continet...se] om. (hom.) Pe | supereminenter] et add. Pe 51 simplici-
ter] aut in quibusdam respectibus et perfectiones simpliciter add. Ad 53 esse]
omne Ad 54 creatura] creaturis Ad | esse...homo] om. Ad 55-56 animal...
essentiam] per essentiam animal et homo Ad 56 unius om. AdV 57 sunt] di-
cuntur Ad 60 auctoritatem] auctoritates Ad | auctoritatem sanctorum] dicta
augustini V 63 istarum] ipsarum Ad | opinatum] opinati 64 quod] quia Ad
| velut] ut Ad

10. ROBERTUS COWTON, *In I Sententiarum*, d. 35 (ex T. HOFFMANN, *Les idées comme essences créables chez François de Meyronnes*, in O. BOULNOIS, J. SCHMUTZ, J.-L. SOLÈRE (éd. par), *Le contemplateur et les idées. Modèles de la science divine du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, Vrin, Paris 2002, pp. 129-147: 133, n. 2).

65 imitabilis a creatura, quia ut sic videtur ratio cognoscendi creaturam et idea ponitur eadem ratione in mente divina ab Augustino qua species in anima nostra.

[16] Secundus modus dicendi est quod idea in Deo non est nisi respectus rationis nostrae dum essentiam divinam concipimus in habitudine ad diversas creaturas, quia ibi nulla pluralitas praeter illam
70 quae est personarum est in divinis concedenda nisi ab anima nostra.

[17] Tertius modus est quod sunt formaliter respectus rationis divinae dum intellectus comparat suam essentiam diversimode ad [Pe 105va] creaturam, quia ideae ponuntur aeternae et increatae.

75 [18] Quartus modus est quod ideae sunt fundamentaliter et quasi materialiter ipsa divina essentia, formaliter vero et ultimate ratione respectus ad creaturam, quia idea secundum quod idea dicit respectum exemplaris ad exemplatum.

<Contra istos modos ponendi>

80 [19] Sed modus primus non potest stare, quia divina essentia sub sua ratione propria nullatenus est imitabilis a creatura, cum sit ab omnibus diversa ut praescindit ab attributis.

[20] Nec secundus, quia respectus rationis nostrae numquam beatificabunt nos sicut dicitur de ideis.

85 [21] Nec tertius, quia nullum ens cuiuscumque rationis videtur esse obiectum beatificum.

[22] Nec quartus, quia quandocumque aliquod totum constat ex ente

65 ut sic] cum specie Ad | videtur] esse *add.* Ad 66 eadem] ea Ad | ratione] ut *add.* Ad 70 ibi] *om.* Ad | illam] primam Pe 71 personarum] potentialium Ad | est] *om.* Pe 72 modus] dicendi *add. sed del.* Pe | est] *om.* Ad | quod] quia Ad | formaliter] *om.* Ad 74 creaturam] creaturas ? Ad 75 est] *om.* Pe | ideae] idem Ad | et quasi] *inv. sed corr. signis* Pe 76 ultimate] ultimata Ad 77 respectus] eius *add.* Ad | idea] ideas Ad 78 exemplaris] exemplariter Pe 80 modus primus] *inv.* Ad 80-81 sua ratione] *inv.* Ad 81-82 omnibus] primo *add.* Ad 85 tertius] tertium Ad 86 obiectum beatificum] *inv.* Ad 87 quartus] quantum Ad | aliquod totum] aliquid bonum Ad

reali et respectu, totum constitutum non potest esse reale; tunc enim ens reale dependeret ab ente rationis; sed oportet quod idea ponatur ens reale, cum adoretur.

90

<Opinio propria>

[23] Ideo videtur esse dicendum secundum mentem Augustini quod ideae sunt exemplaria realia existentia formaliter in mente divina, quia talia sola sunt adoranda.

<Contra opinionem propriam>

95

[24] Contra illud quatuor arguuntur. Primo, quod, cum omnes ideae sint in qualibet persona divina, tunc erunt plures realitates et realiter ibi plura realia.

[25] Secundo, quia ponere talem realitatem realem in divinis est aggregare unum magnum acervum aut ipsum ponere multum compositum.

100

[26] Tertio, quia quaelibet istarum idearum est formaliter infinita, cum sit Deus et obiectum beatificum, et tunc oportebit ponere immoderatam multitudinem infinitorum sine magna necessitate.

[27] Quarto, quia, cum idea secundum quod ideat sit idea, sicut dicitur de exemplari, tunc erunt respectus reales Dei ad creaturam.

105

<Ad argumenta contra opinionem propriam>

[28 ~24] Ad primum, quod, sicut in divinis ponuntur essentialia et non essentiae distinctae, ut patet in capitulo de unitate et distinctione

88 reali] rationis *codd.* | respectu] reali Ad 89 sed...idea] idea autem oportet quod Ad 92 augustini] beati *praem.* Ad 93 existentia] aeterna Pe 94 quia talia] talia (cum *del.*) enim Ad 96 contra] sed *praem.* Ad | quatuor arguuntur] quadrupliciter instatur Ad | quod] quia Ad 97 sint] formaliter *add. sed del.* Ad | persona divina] *inv.* Ad 98 ibi plura] plura sint Ad 102 istarum] illarum Ad | infinita] in aliquo Ad 103 sit deus] *om.* Ad | beatificum] beatificatum Ad 105 quia] oportet Ad | ideat sit idea] idea sit ideati Ad

- 110 theologica¹¹, aut in eadem persona personalia, et non personae distinctae, nec personaliter nec essentialiter distincta, ita in proposito
ideae sunt reales non tamen plures res aut plura distincta realiter.
[29 ~25] Ad secundum, quod ita posset argui de attributis aut relationibus vel personis, et non differt quantum [Ad 76vb] ad hoc parva
115 multitudo vel magna, ideo dicitur sicut ibi quod, qualitercumque distinguantur, omnes sunt unum identice.
[30 ~26] Ad tertium, quod secundum mentem Augustini videtur quod debeant poni infinitae intensive sicut attributa; sed, sicut omnia attributa cedunt in eadem infinitate numero divinae essentiae, ita et
120 ideae.
[31 ~27] Ad quartum, quod, sicut divina voluntas in ratione causae refertur ad creaturam fundamentaliter, ita et idea ad ideatorum rationem; sed reales relationes Dei ad creaturam fundamentales non sunt impossibiles; sed bene formales.

125

<Difficultas prima>

- [32] Sed occurrit difficultas: quid dicunt in Deo istae ideae formaliter?
[33] Dicitur quod dicunt respectus fundamentales divinae essentiae vel divinae intelligentiae, non quidem respectus imitabilitatis formalis et realis, sed intentionalis. Sicut imaginatur archa in mente
130 sicut archa in re, sic ideae sunt exemplaria ad creaturas exemplatas, sicut albedo per divinam potentiam spoliata omni habitudine est similis fundamentaliter alteri albedini et dissimilis nigredini.

110 personae] *om.* Ad 110-111 distinctae] *om.* Ad 111 nec²] aut Ad 112 distincta realiter] *inv.* Ad 113 aut] et Ad 115 qualitercumque] qualiter Pe 117 augustini] beati *praem.* Ad 118 debeant] debeat Ad | sed sicut] sicut tamen Ad 119 eadem... numero] eandem numero infinitatem Ad 122 fundamentaliter] fundamentali respectu Ad 122-123 ideatorum rationem] ideatum Ad 123 sed reales relationes] relationes autem reales Ad 127 dicitur] autem *add.* Ad 128 non quidem] intelligendum Ad | respectus imitabilitatis] ratio imitabilis Pe 129-130 sicut² archa] archam Ad 130 sic...exemplaria] *om.* Ad 131 omni habitudine] cum antecedente suo Ad

11. Cf. FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In I Sententiarum*, d. 8.

<Difficultas secunda>

[34] Secunda difficultas: si isti respectus aptitudinales distinguuntur inter se ex natura rei. 135

[35] Et dicitur quod ista videtur intentio Augustini¹², dicens quod alia ratione conditus est homo et alia equus. Item, omnes respectus fundamentales sive formales secundum terminos distinguuntur, ut patet de respectu aptitudinali risibilitatis et flebilitatis.

<Difficultas tertia>

140

[36] Tertia dubitatio: si ista distinctio est realis vel formalis.

[37] Dicitur quod non est realis, quia omnia quae sunt in una persona sunt idem realiter. Videtur tamen posse concedi aliquo modo formalis, sicut flebilitas et risibilitas sunt distinctae formaliter passionibus.

<Difficultas quarta>

145

[38] Quarta dubitatio: si isti respectus fundamentales sunt formaliter ad se vel ad aliud. Non enim videtur dari medium.

[39] Dicitur quod sunt ad se formaliter, cum non sint formales respectus. Tamen illud absolutum quod est ad se formaliter est ad aliud fundamentaliter, quia est tale absolutum, cum conceptum ad se ex 150
consequenti dat intelligere terminum.

134 difficultas] *om.* Ad | aptitudinales] habituales Ad 136 et dicitur] dicitur autem Ad | ista] ita Ad | alia] est *add. sed exp.* Pe 137 item] et iterum Ad | respectus] sive *add.* Ad 139 de] in Ad | aptitudinali] habituali Ad 141 dubitatio] difficultas est Ad | realis vel formalis] formalis et realem Pe 142 quod...realis] autem quod realis non est Ad | una] eadem Ad 143 tamen] autem Ad 146 dubitatio] difficultas Ad 147 non] *iter.* Ad 148 dicitur] autem *add.* Ad | formaliter cum] formali tamen Ad 149 tamen illud] cum tamen Ad 150 est tale] *inv.* Ad | cum] quia Ad 150-151 ex consequenti dat] dat existunt Ad

12. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, p. 72).

<Dubia>

[40] Sed remanet difficultas: si beatus videns divinam essentiam videt istas ideas necessario.

155 [41] Dicitur quod non, quia potest videre Deum non videndo creaturam per respectum ad ideam creaturae, quo sublato videt divinam essentiam.

[42] Alium dubium est: si beatus, videns unam istarum idearum, necessario videt aliam.

160 [43] Dicitur quod non, cum possit unam creaturam videre non videndo aliam.

[Pe 105vb] Et ideo videtur distinctio istarum idearum ex natura rei.

[44] Tertium dubium: si tam species quam individua habeant in Deo ideas distinctas.

165 [45] Dicitur quod sic, cum Deus possit alicui ostendere naturam specificam non videndo singula individua; et unum individuum, reliquo non ostenso.

[46] Quartum dubium: si sunt in Deo infinitae ideae in actu.

170 [47] Dicitur quod sic, quia individua sunt in potentia infinita, et quodlibet habet suam propriam ideam in Deo, ut patuit.

[48] Et ista positio confirmatur, quia, cum Deus per appositionem respectuum et ablationem in actu beatifico – isti respectus non possunt terminari ad creaturam aliquam, quia contingit illam creaturam non esse ad divinam essentiam, quia illud est obiectum proprium, nec ad

175 aliquid quod sit in Deo formaliter nisi ponatur ibi sic distincta idea,

153 difficultas si] dubium Ad 154 istas] illas Ad | necessario] videt aliam *add.* Ad 155 dicitur] autem *add.* Ad 155-156 non videndo creaturam] creaturam non videndo Ad 155-156 creaturam] creaturas *sed corr.* Pe 156 creaturae] creatio Ad | videt] tantum *add.* Ad 158 alium] tertium Pe | si] intellectus *add.* Ad | istarum] illarum Ad 160 dicitur] autem *add.* Ad 160-161 videndo aliam] aliam videndo Ad 162 videtur] probatur Ad | istarum] illarum Ad 163 dubium] est *add.* Ad | quam] etiam *add.* Ad 165 dicitur] autem *add.* Ad 169 dicitur] autem *add.* Ad | sunt] *om.* Ad 170 propriam] *om.* Ad 172 et] *om.* Ad | ablationem] absolutionem Ad 175 aliquid] aliquod Pe

non quidem realiter. Aut ponere ideas esse respectus rationis, secundum communem viam, quia tanta multitudo circa divina est vitanda pro viribus et istud est securius, licet sit difficilius.

<Ad rationem in principio>

[49 ~ 1] Ad rationem factam in principio, dicitur quod idea dicitur forma exemplaris, sicut persona divina est Deus et tamen tres personae non sunt tres dii. 180

176 ponere] pone Ad 177 quia] et Ad | vitanda] tenenda Ad 178 istud] illud
Ad 180 ad] tunc autem *praem.* Ad | dicitur] quaerens Ad

**<Quaestio secunda: Utrum ideae sint obiecta cognita
in esse intelligibili producta>**

Secundo quaeritur utrum ideae sint obiecta cognita in esse intelligibili producta.

[1] Videtur quod sic, quia obiecta cognita ut in esse intelligibili producta dicuntur exemplaria, cum iuxta eorum ideam fiant universa;
5 sed ideae ponuntur exemplaria.

[2] Contra, quia exemplaria sunt formaliter in mente artificis; sed ista obiecta non sunt formaliter in mente opificis.

<Opinio Doctoris Egregii>

[3] Circa istam quaestionem dicit Doctor Egregius¹³ quod ideae sunt
10 obiecta cognita in esse intelligibili producta per divinum intellectum, quia ideae secundum Platonem sunt rationes formales; tales autem non sunt in Deo formaliter, sed tantum obiective.

<Contra: Quatuor condiciones idearum>

[4] Contra istud videtur repugnare quatuor condicionibus idearum
15 quas ponit Augustinus¹⁴, quarum prima est quod idea est adoranda; sed talia obiecta non sunt adoranda, cum non sint in Deo formaliter.
[5] Secunda est quod ideis est fruendum, cum sit obiectum beatificum secundum ipsum; istis autem non est fruendum, cum non sint Deus formaliter.

1 secundo quaeritur] *om.* Ad 3 videtur] et *praem.* Ad 4 dicuntur] videntur Ad | ideata] *scripsi* ideatam? Ad omnia? Pe 5 sed ideae] ideae autem Ad | ponuntur] ut *add.* Ad 6 contra] sed *praem.* Ad | sed ista] ista autem Ad 7 obiecta] cognita *add.* Ad | opificis] artificis Ad 9 istam] illam Ad | sunt] sint Ad 11 secundum...sunt] sunt secundum platonem Ad | rationes formales] *inv.* Ad 11-12 tales...formaliter] rerum Pe 14 contra istud] sed illud dictum Ad 15 quas] quos Ad | augustinus] beatus *praem.* Ad | quod] *iter.* Ad 16 sed talia] talia autem Ad 17 sit] sint Ad 18 istis autem] sed ipsa obiectis cognitis Pe | obiectis cognitis *om.* Ad

13. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 1-2 (ed. Noone, p. 419).

14. Cfr. supra, q. 1, §§3-7.

[6] Tertia est quod Deus est sapiens per ideas et tamen non est sapiens per aliquid quod sit formaliter finitum, sicut sunt entia creabilia in quocumque esse producta. 20

[7] Quarta est quod ipsae sunt aeternae; sed talia obiecta, ut patuit alibi, non sunt aeterna, cum sint non-existentia.

<Solutio>

25

[8] Ideo non video quomodo talia obiecta possint dici ideae sicut eas accipit Augustinus, cum eis attribuerit verius esse, et tamen ista obiecta non habent esse nisi esse diminutum.

<Difficultates>

[9] Sed occurrit difficultas, quia dicunt aliqui quod, licet illa obiecta simpliciter non sint adoranda, tamen in habitudine ad Deum [Ad 77ra] bene, et sic est eis fruendum, etc. 30

[10] Dicitur quod istud est valde inconueniens, quod res de se non est talis, fiat talis in habitudine ad Deum. Si enim propter habitudinem rationis ad Deum essent talia, multo magis creaturae propter habitudinem realem. 35

[11] Secunda difficultas, quia aliqui dicunt quod ista obiecta in esse cognito non differunt ab actu intelligendi divino, et ideo possunt adorari et beatificare, etc.

[12] Dicitur quod istud non valet ad propositum, quia isti non ponunt ideas formaliter in Deo, et tamen actus intelligendi est ibi formaliter. 40

21 sit formaliter] formaliter sit Ad | creabilia] causabilia Ad 23 sed talia] talia autem Ad 23-24 ut...sunt] non sunt ut alibi patuit Ad 24 sint] sit Ad 27 augustinus] beatus *praem.* Ad | verius] nobilissimum Ad nobilissimum et prestantissimum V | et tamen] etc. Ad | ista] illa Ad 28 esse¹] *om.* Ad 30 aliqui] nonnulli Ad | licet illa obiecta] ista obiecta cognita licet (*corr. sub lin.*) in se Ad 32-35 bene...deum] *om.* (*hom.*) Ad 34 enim] *om.* Ad 37 quia] quod Ad 39 beatificare] beatificari Ad 40 dicitur] autem *add.* Ad | istud] illud Ad 41 tamen] *om.* Pe | intelligendi] in Deo Pe

[13] Et iterum, obiecta cognita sunt secundaria et non ille actus, et illa habent esse diminutum et non iste.

<Ad rationem in principio>

- 45 [14 ~1] Ad rationem in principio, dicitur quod obiecta cognita non sunt relativa, licet regulata ab exemplaribus creabilium quae sunt formaliter in mente divina.

42 ille] iste Ad | illa] ita Pe 43 non iste] ille non Pe 45 Ad...dicitur] dicitur autem ad rationem inductam in principio Ad 46 licet] *om.* Ad | ab] actionibus *add. sed del.* Ad | creabilium] *om.* Ad

<Quaestio tertia: Utrum sit necessarium ponere a Deo ideas creabilium separatas>

Tertio, quaeritur utrum sit necessarium ponere a Deo ideas creabilium separatas.

[1] Videtur quod non, quia Plato propter hoc a theologis vituperatur.

[2] Contra, quia Avicenna in hoc ab eis commendatur.

<Quatuor praeambula>

5

[3] Circa istam quaestionem quatuor praeambula praemittuntur. Primum est quod ideae secundum quod de eis fuit locutus Augustinus¹⁵ sunt exemplaria formaliter existentia in mente divina, quia talia eis attribuit quae non possunt attribui alicui nisi Deo. Secundum, quod ideae secundum quod de eis locutus est Augustinus¹⁶ sunt illae creaturae ut in divina essentia eminenter contentae “in qua”, inquit, “sunt verius quam in se ipsis.” Tertium, quod ideae secundum quod locutus est de eis Avicenna¹⁷ in re sunt ipsae quiditates praecise sicut equinitas. Quartum, quod ideae secundum quod de eis locutus est Plato sunt

10

1 tertio quaeritur] *om.* Ad 1-2 a...separatas] creabilium a deo ideas et Ad 3 propter] in Ad 4 contra] sed *praem.* Ad | ab...commendatur] communiter commendatur ab eisdem Ad 6 praemittuntur] quorum *add.* Ad 7 secundum...locutus] sicut fuit locutus de ipsis beatus Ad 8 formaliter...divina] existentia in mente divina formalis Pe 9 alicui] *om.* Ad | secundum] est *add.* Ad 10 secundum...est] sicut locutus est de ipsis in re beatus Ad | sunt] in te acceptae *add.* Pe 10-11 illae creaturae ut] ipsae essentiae et Ad 12 ipsis] ipsos Pe | tertium] est *add.* Ad | secundum quod] sicut Ad 13 eis] ipsis Ad | ipsae] *om.* Ad | sicut] equinitate tantum dicitur *add.* Ad 14 quartum] est *add.* Ad | secundum quod] sicut singulariter Ad | eis] ipsis Ad | est] *om.* Ad

15. AUGUSTINUS, *De diversis quaestionibus* 83, q. 46 (CCSL 44a, pp. 70-73).

16. *Ibidem*, q. 46 (CCSL 44a, p. 73): «[...] non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent». Cf. IOANNES SCOTUS ERIUGENA, *Periphyseon*, IV (CCCM 164, p. 48): «Porro si res ipsae in notionibus suis verius quam in se ipsis subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt».

17. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1 (Avicenna Latinus, ed. Van Riet, II, p. 228).

- 15 formae, id est rationes formales cuiuscumque. Et istud [Pe 106ra]
vocabat exemplar, sicut recitat Ambrosius¹⁸ in *Hexameron*.

<Quatuor conclusiones>

- [4] Nunc igitur non est intentio loqui de ideis secundum acceptionem
sanctorum, sed secundum acceptionem philosophorum. Supposita
20 tali aequivocatione, istis praemissis ponuntur quatuor conclusiones.

- [5] Prima conclusio est quod necessarium est homini ponere ideas,
quia qui negaret quiditates et rationes formales negaret omnia prin-
cipia per se nota quae supponunt suos terminos ad quiditates eorum,
cum ex eorum rationibus formalibus consurgat terminorum mutua
25 habitudo. Ideo non contingit aliquid demonstrare propter quid nisi
propter definitionem. Et ideo quod non recipit definitionem abicit
omnem talem demonstrationem.

- [6] Secunda conclusio: quod necessarium est ponere ideas praecisas si-
cut posuit eas Avicenna, quia omne prius praescinditur a suo posteriori;
30 sed ratio quiditativa in unoquoque est prior omni alia, quia illa est tan-
tum de primo modo; ergo potest praescindi in illo priori ab omni alio,
et tunc humanitas est tantum humanitas et equinitas eodem modo.

- [7] Item, omne quod est extraneum alicui potest ab eo praescindi,
cum secundum se sit praecisum in quantum extrinsecum; sed omnia
35 quae sunt in ratione formali uniuscuiusque et sola sunt intranea.

15 cuiuscumque] uniuscuiusque Ad 15-16 istud...exemplar] illud volebat exemplar-
iter Ad 16 ambrosius] beatus *praem.* Ad 18 ideis] eis Pe 19 sanctorum] subiecto-
rum Ad | supposita] sumpta Ad 20 istis] autem *add.* | praemissis] praeambulis *add.*
Ad | ponuntur] hic *add.* Ad 21 prima...quod] quod prima est quia Ad | est²] omni
add. Ad 22 quia] et Pe | formales] formalium Ad 23 supponunt] praesupponunt
Ad | ad] et Ad 24 terminorum] *om.* Pe 25 ideo] item Ad 26 quod] quae Ad | abi-
cit] abitum Ad 28 conclusio] est *add.* Ad 29 posuit] ponit AdV 30 sed ratio] ratio
autem AdV | prior omni] priora cum Ad 30-31 est tantum] *inv.* Ad 32 tantum]
simpliciter Ad 33 est...alicui] non est intraneum Ad 34 sit] etiam *add.* Ad | sed
omnia] omnia autem Ad

18. AMBROSIIUS, *Exameron*, I, par. 1 (CSEL 32/1, p. 3).

[8] Tertia conclusio, quod ideae non sunt ponendae sicut Platoni Aristoteles imponit; imaginatus quod essent monstra in aere subsistentia singularia, quia Plato ponit illas ideas universalia et non singularia.

[9] Item, ponit eas separatas ab omni loco et tempore, et tamen ille ponit eas quasi Plato posuisset eas in aere. 40

[10] Et confirmatur, quia non est verisimile quod tam praeclarus philosophus, quem Augustinus et ceteri sancti super omnes commendant, posuerit opinionem tam brutalem sicut ista.

[11] Quarta conclusio, quod necessarium est ponere ideas separatas, non quidem localiter, sed formaliter, sicut posuit eas Plato secundum sanum intellectum, quia ubicumque est abstractio, ibi est formalis sequestratio et separatio, cum illud quod abstrahitur ab alio sit ab eo absolutum et se iunctum; sed istae rationes formales abstrahuntur ab hic et nunc, quia per accidens convenit eis. 45

[12] Item, istae rationes formales abstrahunt ab actualitate et existentia, cum in potentia possint esse et sic ab istis sunt istae quidditates formaliter, non localiter, separatae. 50

<Contra istas conclusiones>

[13] Contra istas conclusiones arguitur quadrupliciter. Primo, quia paucissimi ponunt ideas et tamen nemo negat rationes formales inter theologos, eo quod ista positio sit infamis. 55

[14] Secundo, quia praecisio quam posuit Avicenna non negatur in modo concipiendi, sed bene negatur in re, cum ibi talia sint impraecisa.

36 conclusio] est *add.* Ad | sunt] *om.* Pe | ponendae] imponendae Ad 36-37 Aristoteles imponit] sicut eas posuit Aristoteles imposuit Ad 38 illas ideas] ideas istas Ad 39 eas] simpliciter *add.* AdV 39-40 ille ponit] iste posuit Ad 40 Plato...eas] *om.* (*hom.*) Ad 41 et] quam Pe | tam] ita Ad 43 ista] est illa Ad 46 sanum intellectum] servum necessarium *sed corr. mg.* Ad 47-48 separatio...sed] sic omnes autem Ad | quod] *scripsi* cum Pe 48 rationes] *om.* Ad 49 hic] hoc quia Ad 54 contra] *sed praem.* Ad | arguitur] instatur Ad | quia] quidem quod Ad 55 nemo] nullus Ad 57 quia] illa *add.* Ad | quam] *iter.* Pe | posuit] ponit Pe 58 bene...impraecisa V] in re conceptu negatur cum ibi talia sint impraecisa Ad bene negatur in re cum ibi sint talia praecisa Pe

[15] Tertio, quia credendum est in hoc Aristoteli, cum fuerit discipulus
60 Platonis.

[16] Quarto, quia sicut ideae abstrahunt a coniunctione consequente ipsas, eo quod sit quidam respectus, ita et a separatione. Si enim secundum suam rationem formalem definibilia essent separata, numquam possent esse coniuncta.

65 <Ad ista>

[17 ~ 13] Ad primum, quod tota ista contentio est de vocabulo quod est infame apud vulgum, et ideo de hoc non est multum curandum, dum tamen res sit manifesta, sicut docet Augustinus,¹⁹ *De quantitate animae*.

[18 ~ 14] Ad secundum, quod circumscripto omni opere intellectus,
70 equitas est tantum equitas, cum ex natura rei non sit quiditative aliquid aliorum, et ista praecisio est Avicennae.

[19 ~ 15] Ad tertium, quod aliqui imponunt hoc invidiae, alii putant quod Aristoteles fuerit optimus physicus, sed pessimus metaphysicus, et idcirco modicum scivit abstrahere et ideo non capiebat illas [Ad
75 77rb] praecisiones nisi poneret illas actualiter existentes individualiter.

[20 ~ 16] Ad quartum, quod per illam separationem non intelligimus respectum distantiae advenientem, sed solam praecisionem, quae est fundamentalis respectus secundum quam abstrahit ab hic et nunc.

<Quadruplex abstractio idearum>

80 [21] Intelligendum tamen quod istae ideae sic positae abstrahunt

59 est] videtur Ad | cum] ipse *add.* Ad 61 ideae] *om.* Pe 62 sit quidam] sic quidem Ad 66 contentio] intelligendum Ad 68 sit manifesta] *inv.* Ad | augustinus] beatus *praem.* Ad 70 quiditative] *om.* Ad 71 praecisio est] *inv.* Ad 72 alii] aliqui Ad 73 physicus] ph(ysicu)s *codd.* | metaphysicus] mathematicus Pe 74 illas] istas Ad 75 nisi] non Ad | illas] istas Ad | actualiter] quiditates Ad | existentes individualiter] *inv.* Ad 76 illam] istam Ad 78 ab...nunc] a positis supra Ad 80 tamen] est *add.* Ad

19. AUGUSTINUS, *De quantitate animae*, 11, n. 18 (CSEL 89, p. 154): «[...] tametsi minus nobis de uocabilis laborandum est».

quadrupliciter: primo ab haecceitate, quae ponitur individualis proprietas, quia omne inferius per accidens convenit suo superiori; sed ratio formalis ad individua est communis et omnis quiditas abstrahit a suo subiecto per accidens.

[22] Secundo abstrahunt ab hic et nunc, quae ponuntur condiciones 85
individuales, id est individua consequentes, quia quidquid est abstrahit
ab omni duratione et ubi et quando. Et per consequens ideae istae sunt
quiditates abstractae [Pe 106rb].

[23] Tertio abstrahunt ab omni existentia et actualitate, quia actus et
potentia, et per consequens existere et non-existere, non diversificant 90
essentiam; et sic, cum eadem quiditas possit esse in potentia et in
actu, abstrahit ab utroque.

[24] Quarto abstrahunt a subsistentia et realitate, quia realitas et exi-
stentia cum actualitate ponuntur modi intrinseci adaequati; et ideo,
quidquid abstrahit ab uno istorum, abstrahit a reliquo. 95

<Quatuor ad quae valent ideae>

[25] Intelligendum tamen ulterius quod istae ideae valent ad quatuor
sicut fuit positum ab initio positionis eorum. Primo, ad salvandum
entium participationem, quia omne ens per participationem reduci-
tur ad per essentiam tale, cum omne imperfectum oporteat in per- 100
fectum reduci; et ideo, cum quodlibet suppositum hominis sit homo
participatione nature specificae et non primo, oportet devenire ad illud
quod se ipso est humanitas primo; et ista est quiditas et idea hominis.

81 quadrupliciter] a quatuor Ad 81 primo] quidem *add.* Ad 83 sed ratio]
ratio autem AdV | omnis] communis V 84 subiecto] *om.* Ad 85 condicio-
nes] additiones Pe 86 est] ab *add.* Ad 87 ubi...quando] *inv.* Ad 87 ideae
istae] istae autem ideae Ad 93 a] et Ad 95 istorum] illorum Ad | abstrahit]
hoc *add.* Ad 97 tamen ulterius] ulterius est Ad 98 primo] quidem valet *add.*
Ad 100 in] *mg.* Ad 100-101 in perfectum] *om.* Pe 102 participatione] per
participationem Ad

105 [26] Secundo, ad salvandum entium generationem, quia, licet in entibus individuum generetur, terminus tamen formalis prius est ipsa natura et principium productivum ut plurimum in omni generatione univoca; sed talis natura est in ipsa quiditas specifica.

110 [27] Tertio ad salvandum universalium coordinationem communem in generibus et speciebus, quia omnes praedicamentorum coordinationes sunt secundum quiditates praecisas ut abstrahunt ab omnibus quae insunt per accidens.

115 [28] Quarto ad salvandum scientiarum invariabilitatem, quia, cum veritates scibiles sint incommutabiles, oportet ut complexiones scitae habeant terminos qui non variantur, cum ex ipsis dependeant; sed tales termini non sunt existentia ut existunt, cum sic quotidie variantur; sed quiditates ut a talibus praescindunt.

<Difficultas>

[29] Sed occurrit difficultas: si istae ideae sint in anima vel in rerum natura.

120 [30] Dicendum quod secundum se non sunt in anima nec in rerum natura, sed nusquam, eo quod abstrahunt ab omni ubi qualitercumque accepto. Sunt tamen in anima obiective per accidens, quia eis accidit quod intelligantur – et in rerum natura per accidens, quia accidit eis quod actualiter existant. Et ideo secundum se dicuntur separatae; per
125 accidens autem istae sunt coniunctae.

104 secundo] valent *add.* Ad | quia] et Ad licet aristoteles dicat ad hoc ens nihil valere tamen potest dici quod valeant isto modo V 105 individuum] *om.* Pe | terminus tamen] *inv.* PeV | prius] primus PeV 106 principium productivum AdV] primum productum Pe 106-107 ut...generatione] in omni ut plurimum Ad 107 univoca] unica Ad | sed talis] talis autem Ad | in ipsa] ratio Ad 108 tertio] valent *add.* Ad | communem] *om.* Ad 112 quarto] valent *add.* Ad | invariabilitatem V] invariationem Ad in varietate Pe 114 qui] quae Ad | variantur] variantur Ad 114-115 sed tales] tales autem Ad 120 dicendum] dicitur autem Ad | non sunt] nec AdV 121 qualitercumque] qualicumque Ad 122 tamen] tantum Ad | eis] *om.* Ad 123 intelligantur] intelliguntur Ad | et in rerum natura per accidens] in rerum natura etiam rerum natura Ad 125 istae] istis Ad

[31 ~ 1] Ad rationem factam in principio, dicitur quod istud forte contingit ex infideli reportatione discipuli sui.

126 factam in principio] *om.* Ad | dicitur] dico Ad | istud] illud Ad | forte contingit] contingit forsā Ad 127 discipuli sui] *inv.* Ad

**<Quaestio quarta: Utrum universalia habeant esse in anima
vel extra animam seu in rerum natura>**

Quarto quaeritur utrum universalia habeant esse in anima vel extra animam seu in rerum natura.

[1] Videtur quod tantum in anima, quia universale et praedicabile sunt idem; sed praedicabile habet tantum esse in anima, cum extra
5 animam non sit praedicatio.

[2] Contra: obiectum adaequatum rationis non videtur tantum in anima, quia tunc solum agnosceret ea quae sunt in anima ipsa; sed aliquod obiectum ponitur intellectione potentiae.

<Quatuor opiniones>

10 [3] Circa istam quaestionem, supposito quod universale est quod est aptum natum esse in pluribus non idem numero, sicut est divina essentia in personis, sed idem secundum rationem formalem – circa istam quaestionem fuit quadrupliciter opinatum.

[4] Primo, quod universalia sunt tantum in anima et nullatenus in re
15 rum natura, quia quidquid est in rerum natura est singulare; et ideo oportet ut sint universalia ab anima fabricata.

[5] Secundo quod universalia habent esse in rerum natura et non in anima, quia universalia non sunt extra sua particularia, cum totum non sit praeter suas partes nec differat ab eis realiter. Et ideo, sicut
20 particularia sunt tantum in re extra, ita et universalia.

[6] Tertio, quod universalia habent esse partim in re extra et partim in anima, quia materialiter sunt in natura et formaliter et complete sunt ab anima.

1 quarto quaeritur] *om.* Ad | in] rerum natura *add. sed del.* Pe 1-2 extra animam seu] *om.* Ad 4 tantum esse] *inv.* Ad 7 solum] *scripsi non Ad om.* Pe 8 intellectione] intensive? Pe 10 istam] illam Ad 11-12 est divina essentia] divina essentia est Ad divina essentia V 13 istam] illam Ad | fuit quadrupliciter] quadrupliciter fuit Ad 14 universalia...anima] ab anima universalia Ad 19 differat] differunt Ad 21 quod] quia Ad | esse partim] *inv.* Ad 22 in natura et] innata Ad

[7] Quarto, quod habent esse uno modo in anima ut obiective, alio modo in rerum natura ut subiective, quia inveniuntur in suis particularibus essentialiter et obiectaliter in intellectu. 25

[8] Prima via non potest stare, quia de entibus causatis ab anima, nulla est scientia realis et tamen omnis scientia est de universali. Non enim est verisimile quod veritates per se notae et demonstratae dependeant ab anima nostra, cum tamen originentur ex suis terminis. 30

[9] Nec secunda, quia priori non [Ad 77va] repugnat esse sine posteriori in aliquo esse, cum sit sine eo in aliquo signo; sed universalialia sunt priora secundum ordinem nature.

[10] Nec tertia, quia eadem simpliciter quiditas non potest esse ens rationis [Pe 106va] et ens reale; sed universalialia habent esse definitionis entium simplicium et per se facientium unum. 35

[11] Nec quarta, quia eodem modo de hac albedine singulari, quia ipsa habet esse obiective in anima et subiective in rerum natura, et hic non quaeritur nisi de esse formali.

<Solutio>

40

[12] Ideo videtur esse dicendum quod universalialia secundum se non habent esse in anima, nec etiam in rerum natura, quia tota coordinatio praedicamentalis videtur esse et permanere incommutabiliter, circumscripta omni consideratione nostra, et etiam in rerum actuali duratione, cum in coordinatione tali fundentur multae regulae incommutabiles; et illa duo sunt pure contingentia. 45

[13] Et confirmatur ista sententia, quia quod contingit homini secundum quod homo est ens in actuali existentia. Si enim per se inesset,

24 quod] quia Ad 25 ut] quia Ad | quia] quae Ad 25-26 particularibus] partibus Pe 30 originentur] ordinantur Ad oriantur V 34 simpliciter] simplex V | ens] *om.* Ad 35-36 definitionis] definitiones Pe 38 esse] *om.* Pe 42 etiam] *om.* Ad 44 rerum] natura *add.* Ad 46 contingentia] configurata Ad 47 quod] *om.* Ad 48 existentia] quia accidit homini secundum quod homo est esse in actuali existentia *add.* V | inesset] sibi *praem.* V ei *add.* Ad

impossibile esset ipsum non existere, et ideo non est per se in rerum
 50 natura specifica.

[14] Item, accidit homini ut homo est quod sit in nostro conceptu,
 alioquin, cum non intelligeretur, corrumperetur, si per se esset in-
 tellectus. Unde patet quod per se tale non est in anima nec in rerum
 natura, sed per accidens.

<Contra istam sententiam>

[15] Contra istam sententiam instatur quadrupliciter. Primo, quia ens
 rationis et reale dividunt ens immediate, et ens rationis est in anima
 et ens reale in rerum natura.

[16] Secundo, quia superiora inveniuntur formaliter in suis inferio-
 60 ribus; sed particularia sunt in re extra et per consequens universalia.

[17] Tertio, quia obiecta cognita relucent in suis repraesentativis; sed
 universalia, cum sint obiecta cognita, habent esse ab anima nostra
 repraesentativa.

[18] Quarto, quia illud quod non est in anima nec in rerum natura,
 65 videtur esse nusquam et tale videtur simpliciter nihil.

<Ad ista>

[19 ~ 15] Ad primum, quod universalia sunt secundum se realia entia,
 eo quod sunt nata habere realitatem, sed per accidens habent eam
 actu; sicut homo, licet per accidens rideat, tamen est risibilis per se.

70 [20 ~ 16] Ad secundum, quod universalia sunt quid ex parte inferio-
 rum, sicut accidit homini esse Sortem.

[21 ~ 17] Ad tertium, quod universalia obiective et repraesentative sunt
 quid in anima nostra; sed hoc accidit eis, et ideo per se non sunt ibi.

53 tale non est] nullum tale Ad nullum tale est V 54 sed] nisi AdV 56 istam] illam
 Ad 57 rationis et reale] *inv.* Ad 58 ens] *om.* Ad 59-60 inferioribus] superioribus
 Pe 62 esse] *om.* AdV 64 natura] tale *add.* Ad 65 simpliciter] esse *add.* Ad 68 rea-
 litatem] realitates Ad 70 quid] quidem in particularibus suis per se Ad in suis particu-
 laribus per se quidem V 73 quid] quidem Ad quidem obiective et repraesentative V

[22 ~18] Ad quartum, quod rudis est qui non potest concipere aliquod absolutum sine aliquo respectu consequente ipsum; et ideo, cum esse hic vel ibi et esse in isto vel in illo sint respectus consequentes illud cui attribuuntur, quiditas igitur universalis secundum se nusquam est, sed abstrahit ab omni esse. 75

<Quatuor difficultates>

[23] Sed occurrit difficultas de isto universali quod sic abstrahit ab anima et rerum natura: si ut sic est ens fabricatum ab anima vel non. 80

[24] Dicitur quod non est fabricatum ab anima, quia numquam abstrahit ab esse in anima; sed est non-fabricatum ab anima, eo quod ut sic abstrahit ab omni productione. Nec per hoc est ens reale, sed solum est aptum natum esse reale, et sic conceditur esse reale in potentia et non in actu. 85

[25] Secunda difficultas, quia quiditas secundum se non est universalis nec particularis, cum particulare et universale sint dividenda alicuius, eo quod opposita, et sic quiditas istius abstrahit ab utroque, quia sicut divisum a dividendis. 90

[26] Dicitur quod quiditas ultimate praecisa non est universalis, quia ratio universalis est ratio communicabilitatis; ista autem communicabilitas est quasi passio eius, scilicet quiditatis. Et ideo, sicut subiectum abstrahit a passione, ita quiditas ultimate.

[27] Item, ratio universalis est respectiva in quantum talis, cum definiatur per suum terminum et ab hac abstrahit ratio quiditatis; particularitas autem per accidens convenit ei, quia potest esse sine singularitate et non sine communicabilitate. Et ideo, licet ipsa quiditas non sit universalis in primo modo, tamen <bene> in secundo modo 95

74 est] *om.* Pe 76 vel'] et Ad | isto...illo] *inv.* Ad 78 esse] hic vel ibi *add.* V 80 sic abstrahit] sit abstractum Ad 82 numquam] nusquam *sed corr.* Pe 87 difficultas] dubitatio Ad 90 divisum] dividuum? Ad 93 scilicet AdV] sicut Pe | sicut] *om.* Ad 95 ratio] respectus Ad 95-96 cum definiatur] quia definitur Ad 97 esse] ei Ad 97-98 singularitate] signato Ad 98 et non] non tamen Ad 99 bene V] *om.* AdPe

100 dicendi per se et istud abstrahit ab omni per accidens. Et ideo, cum
esse in anima et in rerum natura sint per accidens, universale potest
ab eis abstrahere.

[28] Tertia difficultas: cum ratio universalitatis et particularitatis sint
oppositae et per consequens impossibiles, quomodo una per se et

105 alia per accidens potest inesse? Tunc enim forent compossibilia.

[29] Dicitur quod, sicut essentia per se in divinis est communicabilis et
per relationem fit incommunicabilis, ut est in persona, ita quiditas de se
semper est communicabilis, sed, ut est <in> individuo, est incommu-
nicabilis per haecceitatem; et ita natura generis per se est determina-
110 ta ad diversas species, sed per differentiam est determinata in alteram.
Tunc non insunt ista opposita, secundum idem, sed communicabilitas
per naturam et incommunicabilitas per supervenientem causam.

[30] Quarta difficultas, [Pe 106vb] quia quicquid est in singulari est sin-
gulare qualitercumque; et ideo, qualitercumque ponatur universale in
115 anima vel in rerum natura, cum anima sit singularis et ea quae sunt
extra sint singularia, universalia erunt singularia.

[31] Dicitur [Ad 77vb] quod universalia in singularibus sunt per acci-
dens et non per se et quemadmodum forma in materia dicitur materia-
lis. Unde et anima rationalis, licet sit spiritus, tamen differentia 'rationa-
120 lis' subalternatur 'corporeae'.

<Dubia>

[32] Sed remanet dubium, quia infinitae auctoritates artistarum indu-
cuntur dicentes quod intellectus noster facit universalitatem in rebus et

100 istud] illud Ad 101 sint] insint Ad 102 eis] omnibus Pe 103 tertia] quar-
ta *sed corr.* Pe 104 impossibiles] impossibiles Pe | per²] accidens *add. sed del.*
Pe 105 potest inesse] *inv.* Ad inesse possunt V 106 per se] *om.* Pe 107 fit] sit
Pe | de se] *om.* Ad 109 per se est] de se PeV 111 non...ista] enim illi insunt
Ad 114 qualitercumque²] *om.* Pe 117 in singularibus sunt] sunt in singularibus
Ad 119 et anima rationalis licet sit spiritus AdV] in anima rationali licet sit spe-
cies Pe 119-120 differentia...corporeae] dicitur rationalis ut subalternatur corpo-
ri Ad 119 quia] quod Ad | artistarum] auctorum V

universalia sunt ab anima fabricata.

[33] Dicitur quod *ut non scandalizemus eos*²⁰, sicut Christus solvit didrachma, quod intellectus noster producit universalia in esse cognito, quia est esse obiectivum, quod est esse secundum quid et dat eis esse cognitum et non esse simpliciter; sed secundum tale esse intellectus dicitur esse eorum causa. 125

[34] Et si dicatur quod idem est de singularibus, dicitur quod singularia secundum se ab intellectu nostro non intelliguntur. 130

[35] Secundum dubium est quod infinitae auctoritates ab eis adducuntur quod a quocumque universale causetur, tamen habet esse in anima secundum se.

[36] Dicitur quod omnes auctoritates exponendae sunt obiective, quia ut sic non habet esse nisi in anima pro tanto dicitur ens rationis denominative et non quiditative. 135

[37 ~ 1] Ad rationem factam in principio, dicitur quod actualis praedicatio fit per operationem rationis, tamen quod tales termini sunt nati ad sic praedicandum, hoc est ex natura rei in obiecto; alioquin est ad placitum, et sic debet intelligi. 140

Explicit primus sententiarum Magistri Francisci de Maronis.

125-126 didragma] *om.* Ad 127 eis] eius Pe 128 sed] et Ad 128-129 intellectus] *om.* Ad 129 esse] *om.* Ad 130 idem...singularibus] de singularibus est idem Ad 131 non] cognoscuntur nec *add.* Ad 133 quod] quia Ad | habet esse] est Ad 135 omnes] illae *add.* Ad | exponendae sunt] *inv.* Ad 139 sunt nati] *inv.* Ad 140 est] *om.* Ad 142 Explicit...Maronis Pe] *om.* Ad

20. Cf. Matt. 17:23-26.

Petrus Thomae on Divine Ideas and Intelligible Being

GARRETT SMITH*

Petrus Thomae (d. ca. 1339-40) developed his position on the divine ideas in dialogue with John Duns Scotus' Oxonian and Parisian commentaries on the *Sentences*¹. Peter adopted Scotus' definition of a divine idea as the *creatura intellecta* as well as many background assumptions and tools that comprise Scotus' position on divine cognition, such as instants of nature, unitive containment, the formal distinction, the ability of the divine essence to represent secondary objects, and objective being. Peter also defended the Scotist position from its early critics, most notably Peter Auriol.

The principal sources of Peter's discussion of the divine ideas are his *Reportatio* (book I, distinctions 35-36) and his *Quaestiones de esse intelligibili*. Peter composed the *Reportatio* around 1322-23. It survives in a single manuscript: Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 1106. The *Reportatio* is extremely long, occupying 328 fo-

* Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

1. On the life and works of Petrus Thomae, see C.D. SCHABEL, G.R. SMITH, *The Franciscan studium in Barcelona in the Early Fourteenth Century*, in K. EMERY Jr., W. J. COURTENAY, S.M. METZGER (ed. by), *Philosophy and Theology in the studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 359-392; G.R. SMITH, *Bibliotheca manuscripta Petri Thomae*, «Bulletin de philosophie médiévale» 52 (2010), pp. 161-200. Peter was from Galicia, but spent most of his career in Barcelona: in 1303 he was listed as an advisor to the bishop of Barcelona, and in 1316 he was present at the investigation of Arnau of Villanova. In the 1330's he served as abbreviator and penitentiary to John XXII at Avignon but was later accused of witchcraft and sentenced to prison at Noves, where he died around 1340.

lios. Only the first book survives. The colophon of the manuscript describes the work as “*compilata*”, which indicates that the text has been composed from the works of other authors; thus Peter’s *Reportatio* is not a record of classroom lectures, the typical feature of the genre of *reportationes*². Peter takes as his model Duns Scotus’ *Ordinatio*. Scotus treats the divine ideas in book I, distinctions 35 and 36. For distinction 35, Peter simply copies the text of the *Ordinatio* into his own work, mostly *verbatim*, with the addition of a paragraph or two to organize and clarify Scotus’ discussion³. Peter’s Distinction 36 is not as textually dependent on the *Ordinatio* as is distinction 35, but the focus is more restricted. It is little more than an extended critique of Henry of Ghent’s views on eternal essences⁴.

Given that Petrus Thomae’s *Reportatio* is a *compilatio* of Duns Scotus’ *Ordinatio*, the primary source for determining his position on the divine ideas and our focus here is his *Quaestiones de esse intelligibili*. Peter wrote this work within a few years of the *Reportatio*, probably

2. Cfr. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticano, lat. 1106, f. 328v: «Explicit peroptima reportatio primi libri super librum Sententiarum compilata [...]». The rest of the colophon has been erased. Peter was not the only Franciscan to compose compilations of contemporary authors. The commentaries on the *Sentences* by Anfredus Gonteri, a Franciscan who also taught at Barcelona and later at Paris, are likewise described as “*compilata*”. Cfr. Pamplona, Biblioteca de la Catedral, cód. 5, f. 120ra: «Explicit compilatio et ordinatio super secundum librum Sententiarum edita per fratrem Anfredum Goytteri britonem de ordine fratrum minorum cum quibusdam dictis magistri Francisci de Marchia et magistri Francisci de Mayronis et fratris Geraldi bachalarii in theologia additis». On Gonteri’s commentary, see W.O. DUBA, R.L. FRIEDMAN, C. SCHABEL, *Henry of Harclay and Aufredo Gonteri Brito*, in Ph.W. ROSEMAN (ed. by), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 263-368.

3. Cfr. PETRUS THOMAE, *Reportatio*, I, d. 35, q. un., Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, lat. 1106, ff. 281v-285r.

4. For further discussion of Peter’s *Reportatio*, including editions of the text, see G. GÁL, *Petrus Thomae’s Proof for the Existence of God*, «Franciscan Studies» 56 (1998), pp. 115-151; C. SCHABEL, *Petrus Thomae’s Question on Divine Foreknowledge from his Sentences Commentary*, «Franciscan Studies» 61 (2003), pp. 1-35. On p. 6 Schabel provides a useful table charting the correspondences between the commentaries of Petrus Thomae and Scotus.

also at the Franciscan *studium* in Barcelona⁵. This treatise does not fall into the traditional disciplinary categories such as theology or metaphysics, for Peter employs all the resources available at the time, from pagan philosophy and the luminaries of the Christian patristic age to his contemporaries active at the university of Paris. Peter's *De esse intelligibili* is a systematic investigation of the notion of intelligible being (*esse intelligibile*), which we can simply call intelligibility. He examines how intelligible being functions in human cognition, divine cognition, within the inner dynamic of the Trinitarian processions, and in the act of creation. Thus the treatise is little concerned with the divine ideas as such, and in this Peter reflects Scotus' indifference towards the «Greek and Platonic» term “idea”⁶, but rather the work focuses on the mechanisms of cognition, containment and presence in various kinds of intellects. But since Peter holds Scotus' definition of a divine idea, in a sense the entire treatise is about the divine ideas, for the ideas are intelligible quiddities existing in the divine essence and intellect.

In what follows, we shall first investigate Peter's definition of a divine idea, second, the problem of whether the divine ideas are contained in the divine essence or produced by the divine intellect, third, the reality that the ideas enjoy, and, finally, the role the ideas play in creation.

5. For the critical edition, see PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, G.R. Smith (ed.), Leuven University Press, Leuven 2015 (Ancient and Medieval Philosophy Series I, 52 – Petri Thomae opera, 1). For doctrinal studies of the work, see the *Introduction* to the critical edition, pp. xv–xlvi; O. GOODE, *De esse intelligibili quidditatum creabilium in Deo apud aliquos Scotistas, principaliter apud Petrum Thomae*, Dissertation ad consequendum gradum Laureae in Philosophia exhibita, Roma 1962; O. WANKE, *Die Kritik Wilhelms von Alnwick an der Ideenlehre des Johannes Duns Skotus*, Dissertation defended in 1965 at the University of Bonn, pp. 272–290.

6. Cfr. SCOTUS, *Tractatus de primo principio*, M. Müller (ed.), Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1941, c. 4, p. 129: «Multa de ideis dicuntur quibus nunquam dictis, imo nec ideis nominatis, non minus de tua perfectione sciatur. Hoc constat, quia tua essentia est perfecta ratio cognoscendi quodcumque cognoscibile sub ratione quacumque cognoscibilis – appellet ideam, qui vult – hic non intendo circa Graecum illud et Platonicum vocabulum immorari».

1. The Definition of a Divine Idea

Peter treats the problem of how to define the divine ideas in the fifth question of the *De esse intelligibili*. He has two goals in this question: first he offers a definition of the divine idea largely derived from Augustine, second, he identifies this definition with the Scotist notion that the objects of divine knowledge are the intelligible quiddities of creatures. Regarding the first section, Peter collects the *dicta* of Augustine, Seneca, and Plato to illustrate the plurality of definitions for the ideas and their contradictory nature. Seneca, for example, defines an idea as what pertains to things made from an exemplar, whereas Peter extracts from Plato's *Timaeus* the claim that the notions of idea and exemplar are not synonymous, for there is one exemplar for the entire intelligible world, whereas the natures in the intelligible world each have a corresponding idea. On this reading of Plato, an idea differs from an exemplar as a part from the whole⁷. Peter draws his own definition from Augustine. Augustine, in his famous question on the ideas in the 83 *Quaestiones*, had defined the ideas as:

Certain principle forms or stable and unchangeable principles (*rationes*) of things that are not formed and are always present in the divine intelligence in the same way; and since they neither come to be nor pass away, everything which can arise or pass away does so according to them⁸.

7. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 5, art. 1, pp. 97-98.

8. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 44a), q. 46, p. 71: «Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit».

Peter interprets Augustine's definition as specifying eight conditions for an idea. Peter adopts the conditions into his own definition:

An idea is a principle (*ratio*) that is first, stable, unexemplifiable, eternal, invariable, existing in the gaze of the divine intelligence, not originated, according to which something is formable according to its proper nature⁹.

Peter draws three corollaries from this definition. The first is that an idea is not the same as an image. This is so because an image stands in a relation of imitation to something higher; an idea is that which is imitated, not that which does the imitating. The second corollary is that an idea is an intelligible form, not a sensible one. The final corollary is that an idea is practical, not speculative, because everything that is formed, is formed according to an idea. An idea is practical because it pertains to the action of an agent. This last corollary is also in accord with Scotus, although Peter does not mention him. Scotus, in his *Reportatio*, had rejected the distinction between practical and speculative ideas as Thomas Aquinas had formulated it and argued that all ideas are practical¹⁰.

In the second article of question 5 Peter defends the Scotist definition of a divine idea. The common opinion of Scotus' day maintained that the divine ideas are relations of reason, and that these relations of reason function as principles of knowing created

9. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 5, art. 1, p. 100: «[...] idea est ratio prima, stabilis, inexplabilis, aeterna, invariabilis, in prospectu divinae intelligentiae existens, non originata, secundum quam est aliquid formabile ut secundum eius propriam rationem».

10. Cfr. SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 3-4, n. 51, T.B. Noone (ed.), in *Id.*, *Scotus on divine ideas: Rep. Paris. I-A*, d. 36, «Medioevo» 24 (1998), pp. 359-453: 442: «Addo etiam quod quaelibet idea est practica suo modo, non simpliciter ita quod suum obiectum secundum eam aliquando producat, sed quod secundum ipsam natum esset produci si hoc voluntas divina suo actu acceptaret».

things (*rationes cognoscendi*¹¹). Against this view Scotus had defined the divine ideas as “the creature as understood by God”, (*creatura ut intellecta ab ipso*¹²). In a late annotation to the text of the *Ordinatio*, Scotus explained that there are divine ideas of all secondary objects of the divine intellect (the primary object is the divine essence), that is, there are ideas of creatures, as well as divine ideas of singulars and universals, and among universals there are divine ideas of inferior and superior species¹³. Scotus also argued that the divine intellect produces the divine ideas, as we shall see below. This claim about production, however, seems to be in conflict with the Augustinian definition, according to which the divine ideas are “stable principles”. This is because if the ideas are produced, there must have been a change brought about by the production, and so the ideas are not stable in whatever being that accrues to them. Scotus did not address this conflict. However, he did attempt to harmonize his definition with the Augustinian definition by accepting that the ideas are that according to which everything is formed¹⁴.

11. Scotus singled out Bonaventure and Henry of Ghent as representatives of the common opinion; cfr. SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 26-48, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, d. 35, q. un., pp. 247-249.

12. On Scotus’ theory of divine ideas, see the literature cited in G.R. SMITH, *The Origin of Intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 81 (2014), pp. 37-74: 42, n. 15, and the essays by T. Noone and C.A. Vater, and J.F. Falà in the present volume. Cfr. SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., nn. 43-44, p. 263: «[...] ipsum obiectum cognitum est idea. [...] creatura “ut intellecta ab ipso” est idea [...]».

13. *Ibidem*, I, d. 35, q. un., n. 32, p. 258: «Secundum istam viam patet cuius est idea: quia omnis obiecti secundarii (sive sit producibile sive comproducibile), et alia singularis et universalis, et aliae (universaliter) inferioris et superioris, – sicut incedis de intellectu». Elsewhere, Scotus argued that singulars are the primary candidates for the ideas; cfr. *Id.*, *Quaestiones super Metaphysicam*, R. Andrews *et alii* (edd.), Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure NY 1997 (*Opera philosophica*, IV), VII, q. 15, art. 1, n. 17, p. 299: «Iuxta hoc additur quod ideae divinae maxime erunt singularem, quia distincte repraesentant omnia alia intelligibilia a Deo».

14. See especially *Id.*, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 45, p. 264.

Petrus Thomae has less difficulty than does Scotus harmonizing his definition with Augustine's definition. For one thing, though he accepts Scotus' definition of the ideas, Peter denies Scotus' claim that the divine intellect produces them¹⁵. Peter defends Scotus' definition by examining Plato's usage of the term, the statements of Aristotle, and the intention of Augustine. Regarding the usage of Plato, Peter reduces Plato's position to four points, though Peter does not draw them from the text of Plato; instead, they are taken from Eustratius and Aristotle. These points are: (1) every idea can be participated in, (2) an idea is a universal, (3) an idea is such *per se*, and (4) an idea is a certain kind of whole before the parts. According to Peter's interpretation of Plato, these properties jointly pertain to a quiddity in intelligible being. The reason for this is that these properties, which we can summarize as participatability, universality, perseity and totality, cannot pertain to a thing according to subjective being (*esse subiectivum*), which here means actual existence, therefore they must pertain according to intelligible being¹⁶.

Concerning the proof from the statements of Aristotle, Peter cites *Metaphysics*, VII (Z) where Aristotle explains how there can be univocal generation of artificial things as well as natural ones¹⁷. Aristotle's example is of a house: the house outside the soul is generated from a house inside the soul. The generation with some qualification is univocal. Peter argues that the house in the soul is the idea of the house that exists outside the soul. This is because an idea is that to which the artist looks when making

15. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 5, art. 2, p. 101: «[...] teneo conclusionem Doctoris quantum ad hoc quod ponit quod quidditas creaturae in esse intelligibili posita est formaliter idea, sed discordo ab eo in hoc quod dicit quod huiusmodi quidditas producitur in esse intelligibili».

16. Cfr. *ibidem*, q. 5, art. 2, pp. 102-104.

17. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, VII, 9, 1034a10-b19. For Peter's discussion of the Aristotelian *dicta*, cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 5, art. 2, p. 105.

something, and clearly the builder of a house looks to the idea of the house when building it. The idea of a house existing in the soul cannot be an intelligible species, since the house outside the soul is generated by a univocal generation from the house in the soul and the intelligible species contains and represents the house, but it is not the house itself. Consequently, the house in the soul must then be a house existing in intelligible being.

Peter's exegesis of Aristotle does not prove that a divine idea is the object of knowledge existing in intelligible being, but only that an idea in the human soul is such. Peter does not formulate an argument proving that the Aristotelian notion of an idea applies to God, though it seems likely that any such argument would rely upon the Scotist theory of the univocity of being. One could specify general conditions of human cognition and argue that "intellect" is a perfection univocally common to God and creatures¹⁸. That Peter defends the univocity of being, and thus could construct such an argument, is clear from his *Quaestiones de ente*¹⁹.

Peter's discussion of the intention of Augustine is less developed²⁰. He had already analyzed Augustine's discussion in the first article of question 5, and so when treating Augustine's intent he is content simply to refer the reader to his previous discussion. Peter does add here another reason why the Augustinian definition must refer to a quiddity in intelligible being, namely, that since Augustine had discussed the divine ideas in the plural, such a plurality could only be of secondary objects, not intrinsic properties of the divine essence.

18. Scotus suggests something similar, though without mention of univocity, cfr. SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., nn. 7-8, p. 247.

19. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de ente*, qq. 5, 10, G.R. Smith (ed.), Leuven University Press, Leuven 2018 (Ancient and Medieval Philosophy Series I, 52 – Petri Thomae opera, 2).

20. For Peter's discussion of Augustine's intention, see Id., *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 5, art. 2, p. 106.

2. Production or Containment of Divine Ideas

One of the primary problems that occupies Peter in the *De esse intelligibili* – indeed, he devotes the first third of the work to it – is whether or not the intelligible quiddities are produced²¹. Peter treats this both as a problem of interpretation of Duns Scotus' position and as a philosophical problem in its own right. First he rules out that the human intellect produces the understood object in intelligible being (question 1, directed against Peter Auriol), then that the divine intellect produces its objects (question 2), and finally he denies that intelligible objects can be eternally caused (question 3).

Regarding Scotus' position, the Subtle Doctor seems to have the traces of two conflicting positions. The first position is that the divine intellect produces the quiddities of creatables (that is, the divine ideas²²). Texts supporting this position arise in the context of attacking the contemporary view that the divine ideas are relations of reason in the divine essence. According to the contemporary view, these relations are indistinct in the essence until the divine intellect actualizes them by making an act of comparison to the divine essence under the aspect of imitability. Against the common opinion Scotus tries to show that the divine ideas are rather produced in the process of divine cognition. God first knows the divine essence, produces the intelligible object, understands it, and only then makes an act of comparison that generates relations of reason. Scotus, then, is not disagreeing that relations of reason play a role in some stage of divine cognition, but rather that the relations of reason themselves are the primary or secondary objects of divine cognition. Scotus divides the eternal present of divine existence into a series of logical stages, which he calls "instants" or

21. On this issue, cfr. SMITH, *Origin of Intelligibility*, *passim*.

22. For texts illustrative of the production thesis see *ibidem*, n. 16 pp. 42-43.

“signs” of nature²³. The classic description of the production of the divine ideas follows, in which the variable “S” refers to a discrete instant²⁴:

S₁: The divine intellect understands divine essence under an absolute aspect.

S₂: The divine intellect produces an object in intelligible being and understands it; a one-way relation runs, for example, from a stone as understood to the divine intellection.

S₃: The divine intellect can compare its intellection to anything human intellect can understand, thereby generating relations of reason.

S₄: The divine intellect can reflect on a relation of reason from s₃, which will then be known.

Scotus applied the device of the *instantia naturae* to a variety of problems, such as the order between the divine intellect and will, the origin of possibility, and divine omnipotence²⁵. He did not synthesize these various accounts into a single sequence containing all the stages of divine cognition, volition and production, but used the device to solve problems piecemeal.

Scotus’ first position under discussion here contains two elements: the divine intellect produces the objects of divine cognition, and that this production occurs in a series of logical instants. The first element seems to have been a common opinion; William of Alnwick, one of Scotus’ associates at Paris, noted that

23. On instants of nature (*instantia naturae*), cfr. the essay by E. Dezza in the present volume.

24. Cfr. SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 32, p. 258.

25. Cfr. *ibidem*, I, d. 43, q. un., n. 7, p. 354 and n. 14, p. 358.

many moderns thinkers held this position, and that Scotus here followed the common opinion²⁶. The premise upon which the common opinion was based is that a creature cannot have any being of its own; all its being must come from God, a claim that applies to intelligible being as well as to real being.

But there is a second position in Scotus' writings. According to this position, the divine essence contains the quiddities of creatures and represents them to the divine intellect. Here, there is no production, whether by the divine intellect or divine essence²⁷. This

26. Cfr. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones de esse intelligibili*, A. Ledoux (ed.), Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1937 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 10), q. 5, p. 120: «[...] dicunt multi moderni quod Deus intelligendo alia a se ab aeterno produxit illa sive instituit in esse intelligibili aeterno per actum intelligendi [...]»; *ibidem*, q. 6, p. 161: «Ideo videtur mihi quod, quamvis sic opinans dicat in multis locis quod creatura secundum suum esse intelligibile aeternum sit productum a Deo, et quod intellectus divinus intelligendo creaturam instituit ipsam in esse intelligibili, tamen rationes eius in multis locis ostendunt oppositum, et ideo puta quod si quaestionem specialem super hoc habuisset, aliquid exquisite dixisset; loquebatur enim in hoc secundum communem opinionem, quae tunc currebat in ore hominum dicentium quod creatura nullum <habet> esse a se, et ideo etiam secundum esse intelligibile producit ab alio [...]». William disputed his treatise at Oxford ca. 1315, that is, roughly a decade before Petrus Thomae composed his treatise with the same name. Interestingly, however, Peter does not seem to have known of William's work, for he attacks only Alnwick's earlier (Parisian) treatment of the ideas in his commentary on the *Sentences*. On William's career, see S.D. DUMONT, *William of Alnwick*, in J.J.E. GRACIA, T.B. NOONE (ed. by), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, Oxford 2003 (Blackwell Companions to Philosophy, 24), pp. 676-677. On William's theory of divine ideas, see WANKE, *Die Kritik Wilhelms von Alnwick*, *passim*; F. FIORENTINO, *L'autonomia ontologica delle idee Platoniche: il dibattito ottocentesco e le radici scolastiche*, in A. MUNI (ed.), *Platone nel pensiero moderno e contemporaneo*, Casa Editrice Limina Mentis di Lorena Panzeri, Villasanta 2014, vol. 4, pp. 21-64; 31-41; G. SMITH, *Esse consecutive cognitum: A Fourteenth-Century Theory of Divine Ideas*, in R. HOFMEISTER PICH, A. SPEER (ed. by), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to Kent Emery, Jr.*, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 477-527. See also the essay by D. Riserbato in the present volume.

27. For these texts, see SMITH, *Origin of Intelligibility*, pp. 42-50. For further texts on representation, and SCOTUS, *Reportatio I-A*, A. Wolter, O. Bychkov (edd.), Franciscan Institute, St. Bonaventure NY 2004, prol., q. 1, art. 4, nn. 108-121, pp. 41-46, for another discussion of containment.

position is closer to the traditional view that defined the divine ideas as relations of reason. In some versions of the common view, these relations of reason are present in the divine essence.

The two positions in Scotus' writings that I have identified here are in conflict or at least are mutually exclusive. The reason for this is that if the quiddities are contained in the divine essence prior to the divine intellect's cognition of them, then why would the divine intellect need to produce them by its own intellection in order to understand them²⁸? In other words, the quiddities of creatables can be produced or contained, but not both, since each is a sufficient condition for divine cognition.

The two early Scotists who investigated the problem of intelligible being the most thoroughly, William of Alnwick and Petrus Thomae, both noted the inconsistency in Scotus' theory of divine cognition. William, in his *Quaestiones de esse intelligibili*, flatly accused Scotus of contradicting himself, for if the essence represents the quiddities to the divine intellect, then the quiddities, as they are contained in the divine essence, are intelligible prior to the act of divine cognition, whereas the first position holds that the intellect has to produce the quiddities in order to understand them²⁹. Petrus Thomae took a milder approach, attempting to disarm the apparent contradiction by reinterpreting one of the contradictory theses, namely, the claim that the divine intellect produces the creatable quiddities. Peter ap-

28. I attempt to resolve the tension in Scotus' texts in the introduction to my edition of Peter's *De esse intelligibili* by pointing to texts where Scotus suggests that "to produce in intelligible being" means to have a cognition of something; thus, Scotus' discussion of production should not be taken as literally as William of Alnwick took it. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, p. xix.

29. Cfr. GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 5, p. 137: «Unde Iohannes Dons, qui dicit quod creaturae instituuntur in esse intelligibili per actum intelligendi divinum, et tamen quod essentia secundum absolutam perfectionem repraesentat omnia alia, dicit expresse opposita, quia si essentia divina secundum absolutam perfectionem repraesentat omnia alia, tunc sunt prius intellectui repraesentata quam ab intellectu divino intellecta, et ita prius sunt intelligibile [intelligibili ed.] quam ab intellectu divino intellecta».

pealed to a passage in Scotus' *Quodlibet* in which Scotus examined the role of the intelligible species in human cognition³⁰. Here Scotus distinguished between a real production of an intelligible species by the intellect and a metaphorical production of the object contained in the intelligible species, that is, what the intellect is thinking about. Peter interpreted Scotus' language concerning the production of the intelligible quiddities by the divine intellect as a case of the latter kind of production. Applying the example to the problem, the creatable quiddities are contained in the divine essence as the object of a human intellect is contained in the intelligible species; thus when the divine intellect cognizes the creatable quiddities, it knows them in virtue of cognizing the divine essence as its primary object, and any production of the quiddities will only be a metaphorical one. Thus, properly speaking, Scotus did not hold that the quiddities of creatables are produced³¹.

Peter's own view is a development of the position that he has salvaged from Scotus: the divine intellect does not produce the quiddities of creatures, but rather the divine essence contains them in a special mode of containment and displays them in an ideal mirror-world to the divine intellect. The divine essence does not only contain the quiddities, however, but also grants them the intelligible being that accrues to them as quiddities, which for Peter means that the divine essence grants to the essences of creatures their very intelligibility³². The terms "intelligibility" (*intelligibilitas*) and "intelligible being" (*esse intelligibile*) here mean the aptitude or ability of an essence to be understood. This aptitude is ontologically prior to any mind thinking of a particular essence, even the

30. Cfr. SCOTUS, *Quodlibet*, in L. Vivès (ed.), *Opera omnia*, XXVI, Paris 1895, q. 15, art. 1, n. 51, p. 146.

31. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 1, art. 3, ad arg. princ. 1, p. 23; *ibidem*, q. 2, art. 3, ad dub. 3, p. 41.

32. Cfr. *ibidem*, q. 2, art. 2, concl. 4, p. 36: «Quarta conclusio: essentia divina ut distincta ab intellectu et voluntate dat quidditatibus creabilium esse intelligibile».

divine mind³³. Moreover, there is a priority among the kinds of being that accrue to a quiddity, according to which intelligible being is the first kind of being so to accrue, prior even to the notions of “possible” and “creatable³⁴”.

Peter’s argument for his claim that the divine essence grants intelligible being to the creatable quiddities is that something that is a perfect principle or means (*ratio*) of understanding something grants intelligibility to it, and since the divine essence is the perfect principle of understanding creatable quiddities for the divine intellect, it must be the case that the divine essence grants the quiddities their intelligibility. Peter tries to link the notion of the perfect *ratio* of understanding something with the notion of intelligibility by means of the example of the intelligible species that functions in human cognition. According to Peter, the intelligible species is the perfect principle of understanding that of which it is the species; the reason for this is that the intelligible species perfectly represents that which it contains³⁵.

Peter’s main defense of his claim that intelligibility is not caused or produced is an argument that is a close paraphrase of a passage from another contemporary Franciscan, James of Ascoli: the intelligible being of a creatable essence follows the divine essence with the same degree of necessity that the intelligible being of a stone

33. Cfr. *ibidem*, q. 1, art. 1, p. 3: «[...] habere esse intelligibile proprie loquendo nihil aliud est quam esse aptum natum intelligi»; *ibidem*, q. 2, art. 1, prop. 2, p. 27: «Secunda propositio est ista: intelligibilitas secundum suam rationem formalem ordine naturae prior est intellectitate». For Peter’s definition of *intellectitas*, see *ibidem*, q. 2, art. 1, p. 28: «[...] intelligibilitas ponit in obiecto solum aptitudinem intelligendi, sed intellectitas ponit circa idem obiectum respectum actualem ipsius obiecti intellecti ad actum».

34. *Ibidem*, q. 4, art. 2, p. 73-74: «[...] quod est creabile potest prius habere ali-quod esse quam hoc quod est esse possibile vel creabile. Illud autem esse est esse intelligibile, et ita dico in proposito quod ipsa quidditas creabilis habet esse intelligibile prius secundum rationem quam habeat esse possibile vel creabile, huiusmodi enim esse intelligibile est primum esse quod habet quidditas creabilis».

35. Cfr. *ibidem*, q. 2, art. 2, p. 36-37.

in the human intellect follows the intelligible species of a stone; but the stone follows upon its intelligible species without any mediation of an efficient cause; therefore the intelligible being of creatable essences follows the divine essence without any mediation of an efficient cause. Peter's argument relies on a parallel between the intelligible species and its content, that is, the object that it contains, on the one hand, and the divine essence and creatable essence on the other. Since the object known in human cognition is not caused, neither is the object known in divine cognition. For Peter, then, the essences of creatables are in the divine essence without any causality³⁶.

The notion of following indicates an order in divine cognition. This becomes more clear in the second article of question 3, where Peter responds to several *dubia* about his position. In his responses to these doubts he defends twelve propositions³⁷. The first five propositions establish an analogy between the divine essence and a mirror. The divine essence is like a perfect and infinite mirror, which can represent every other being. There are representations in the divine essence, but they have no causal relation to the divine essence: in proposition 6 Peter denies that they can be described using a preposition that implies some causality, such as the Latin prepositions "*ex*" or "*de*". The representations of creatures are in the divine essence, but they are not caused by it. They are not in it subjectively, however, as a part of the divine essence, but as a reflection that shines out of a mirror. Though in proposition 9 Peter argues that the reflections in the divine mirror do not depend on

36. Cfr. *Ibidem*, q. 3, art. 1, p. 59-60. For James of Ascoli's position on the divine ideas, see T. YOKOYAMA, *Zwei Quaestiones des Jacobus de Aesculo über das Esse Obiectivum*, in L. SCHEFFCZYK, W. DETTLOFF, R. HEINZMANN (hrsg. von), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, Verlag, Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1967, I, pp. 31-55; SMITH, *Esse consecutive cognitum*, pp. 490-497. See also the essay by M. Fedeli in the present volume.

37. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 3, art. 2, pp. 62-65.

it, he claims rather obscurely in propositions 10 and 11 that there is a “coexigency” between them, a term which Scotus had used to describe a relation in which both terms depend on the other. Petrus Thomae, however, has already ruled out dependence relations, so his coexigency may only mean a necessary condition: in order for the creatable essences to shine out of the divine mirror, there must be a divine mirror to represent them. Peter describes the way in which creatures are present in the divine essence as intelligible containment (*continentia intelligibiliter*), a term he does not define, though it seems to be synonymous with the more common notion of eminent containment and is associated with divine infinity³⁸. There are antecedents for the idea of intelligible containment in Scotus, James of Ascoli, William of Alnwick and Hugo de Novo Castro³⁹: William of Alnwick and Hugo de Novo Castro also associate intelligible containment with the pure actuality and infinity of the divine essence. Hugo gave the clearest explanation, stating that to intelligibly contain something is just to represent it, or to contain it immaterially⁴⁰.

Petrus Thomae’s position in brief is that the essences of creatable things are not produced by the divine intellect into actual existence or into intelligible being or any kind of cognized being

38. Cfr. *ibidem*, q. 3, art. 2, pp. 64-65: «Eadem enim necessitate qua ipsa divina essentia est infinita, eadem <necessitate,> ut dictum est, est contentiva intelligibiliter et eminenter omnium et pro illa eadem necessitate omnia speculabilia in ipsa repraesentantur».

39. For these texts, see the *apparatus fontium* to *ibidem*, q. 3, art. 2, p. 61.

40. Cfr. HUGO DE NOVO CASTRO, *In Sententiarum*, I, Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 15864, d. 36, q. 3, art. 1, f. 46ra: «[...] illud quod continet perfectiones omnium generum intelligibiliter omnia repraesentat. Ista patet, quia repraesentare in proposito non est nisi continere intelligibiliter obiective; sed essentia divina continet perfectiones omnium entium cuiuslibet generis intelligibiliter; ergo etc. [...] Quod intelligibiliter patet, quia continere intelligibiliter est continere immaterialiter, ut communitur dicitur, vel quia continere actualiter est continere intelligibiliter». On Hugo's theory of divine ideas, see the essay by W. Duba in the present volume.

(*esse cognitum*), but they are rather in the divine essence prior to any divine thinking of them and they follow the divine essence in the order of divine cognition. Consequently, the character and the intelligibility of creatures does not depend on – nor is it produced – by the divine mind. Because the creatable essences are not caused, they do not depend on the divine essence, either. Thus the question naturally arises whether the creatables are real and what their ontological status might be.

3. The Reality of the Divine Ideas

Peter treats the question of the reality and ontological status of the divine ideas in question 8 of the *De esse intelligibili*, where he argues that creatures have real, true, and eternal being distinct from the divine being. His argument in support of this claim is a conditional:

Every Catholic opinion necessarily has to concede that creatures eternally represented in the divine essence have intelligible being and understood being, and are compared in some way with each other and the divine essence; therefore every Catholic opinion has to concede that creatures have some being distinct from the divine being⁴¹.

The antecedent would have been held by many of the Scholastics of Peter's day, at least those following Henry of Ghent and Duns Scotus. Petrus Thomae proves the consequent with the argument that the being that an object has as it is represented is not formally the same as the being that the entity that represents it enjoys; consequently, the being that creatures have as objects of the divine

41. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 8, art. 2, p. 157-158: «[...] omnis opinio catholica habet necessario concedere quod creatura ab aeterno representata habuit in divina essentia esse intelligibile et intellectum et etiam comparatum aliquo modo, ergo omnis opinio catholica habet ponere quod creatura habuit aliquod esse distinctum a divino esse».

intellect is not formally the same as the being of the divine intellect. The notion of formal sameness at play here comes from Duns Scotus' discussion of the formal distinction: two things are formally the same if one includes the other in its formal quidditative *ratio* or notion, in other words, its definition⁴². Peter's argument, then, is that the being that befalls a quiddity of a creature insofar as it is represented by the divine essence does not enter the formal *ratio* or definition of the divine essence itself. Thus the essence or quiddity of a creature is formally non-identical with the divine essence. And because the divine intellect presupposes the representation of a creature by the divine essence for its own cognition, if the divine essence and the being of a creature are formally non-identical, the same will be true of the divine intellect and the cognitional being (*esse cognitum*) that it gives to a creature⁴³.

Peter devoted a series of arguments to establish that the eternal being creatures enjoy is true, real being. He was aware that this could be seen as a radical position, however, for he says that he maintains the position «without assertion», that is, he is open to correction from ecclesiastical authorities. Peter's most interesting argument is based on Scotus' description of the stages of divine cognition in a series of instants of nature, though Peter derives the opposite conclusion. Peter argues that every being that precedes a comparative act of the intellect is a real being (major premise); but a creature has being prior to any divine act of comparison (minor premise); therefore the creature has some real being. As far as the minor premise is concerned, Scotus had argued that the divine intellect produced a creature and understood it in the second instant

42. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 1-2, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, II, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 403, p. 356: «Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem, in ratione sua formali quidditativa et per se primo modo».

43. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 8, art. 2, p. 158.

of nature, prior to the formation of any relations of reason and acts of comparison, which occur only in the third instant of nature⁴⁴. Thus, according to Petrus Thomae, Scotus must concede that creatures have cognized being and represented being in the second instant of nature, and consequently that they have real being prior to the divine intellect making acts of comparison or the formation of relations of reason⁴⁵. Interestingly, although Peter did not attempt to defend the major premise from the text of Scotus, he could easily have done so, for the major premise is close to Scotus' notion of something present in a thing *ex natura rei*, that is, prior to the act of a comparative power⁴⁶.

Given Peter's position that creatures enjoy real, true, and eternal being that is distinct from the divine being, the objection naturally arises that then there will be a plurality of eternal beings (*plura aeterna*), namely, God and all the quiddities of creatures that are contained in and represented by the divine essence. This is a claim that seems to be in conflict with the monotheism that Peter holds, for eternity is an attribute of God alone⁴⁷. Furthermore, Peter's position also seems to be in conflict with Christianity, for Christians typically hold that God created all other beings; but Peter holds that creatures are real and eternal, rendering creation superfluous.

Peter anticipated this objection and fully accepted the conclusion. Indeed, he goes so far as to argue that every opinion has to hold that there is a *plura aeterna*. According to Peter, this is true because the ri-

44. For Scotus' position, see SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 35, q. un., n. 32, p. 258.

45. For this argument, see PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 8, art. 2, pp. 158-159.

46. SCOTUS, *Reportatio* I-A, d. 45, q. 1-2, n. 19, p. 544: «[...] dico quod illud est in alio ex natura rei quod est in re, non per aliquem actum comparativum cuiuscumque potentiae: nec per actum intellectus negotiantis nec voluntatis comparantis».

47. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 8, art. 3, dub. 8, p. 158: «Octavum <dubium> et ultimum est quia secundum hoc videtur quod plura entia erunt aeterna, quod non videtur ponendum, cum tantum divinum esse ponatur aeternum».

val theories of divine ideas all posit that the divine ideas are relations of reason, or at least a single relation of reason. But what is the status of these relations? They are eternal and are caused by the divine mind comparing its essence to a creature: according to Peter, they can be either positive or negative. If these relations are positive, then there is a plurality of positive eternal beings. If the relations of reason are pure nothing, then a number of absurd consequences ensue. If one were to follow one of the rival definitions of an idea that Peter had ruled out earlier and define an idea as the divine essence taken under the aspect of its imitability, then the divine intellect, when it compared the divine essence to a creature, would understand the divine essence as nothing. Moreover, to posit that the divine intellect causes relations of reason would amount to positing that it causes nothing, or as causing, in the Scholastic Latin of the time, *nihileitates* (nothingnesses⁴⁸). Furthermore, for the divine intellect to compare itself to the divine essence or anything else yields the same result, an act of nothingness. Peter's position then remains that creatures have real being from eternity⁴⁹.

4. The Role of the Divine Ideas in Creation

Given Peter's commitment to Christianity, his acceptance of a plurality of eternal beings appears to conflict with the Christian doctrine of creation. If one grants his view that the essences of

48. Petrus Thomae probably derived the term from Scotus; cfr. SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, III, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1954, d. 3, p. 2, q. un., nn. 302-313, pp. 184-90; *ibidem*, I, d. 36, q. un., n. 62, p. 297; *ibidem*, IV, dd. 8-13, B. Hechich *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, XII, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2010, d. 11, p. 1, art. 2, q. 2, n. 329, p. 281.

49. For Peter's response to the objection, see PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 8, art. 3, ad dub. 8, pp. 176-177.

creatable things are not produced by the divine intellect, but contained in the divine essence prior to any act of divine cognition, then in the Scotist sense of the word “real” these essences have real, eternal being. This conflicts with the Christian doctrine of creation, according to which there is a production from non-being to being. Peter’s position then resembles the classic Platonic view of the *Timaeus*, in which the demiurge brings things into being by looking at the eternally existing forms, forms that are external to the demiurgic mind.

Peter addresses this problem in question 9 of the *De esse intelligibili*, a question which contains the most original and innovative features of this work. Peter maintains that one who holds that creatures have true, real, and eternal being can also hold creation. He defends his position in three ways: by reason, example, and authority. In what follows we shall pass over his authority, which consists of a brief analysis of a passage from Anselm’s *Monologion*.

Peter’s argument from reason takes the form of a syllogism:

Whoever posits a nothingness of pre-existing matter in the thing to be created and of an exemplar existing outside of God can save creation; but one positing that a creature had true, real, and objective being from eternity posits all of the aforesaid; therefore, etc.⁵⁰.

This argument relies on material Peter had discussed earlier in question 9 and in question 7. Let us first examine the notion of nothingness (*nihileitas*) in the major premise. Peter defines a *nihileitas* as the negation of somethingness (*aliquitas*), for as he says, «nothing is the same as not-something⁵¹». He makes a number of claims about

50. *Ibidem*, q. 9, art. 3, p. 191: «Ratione sic: quicumque ponit in re creanda nihilitatem materiae praeiacentis et exemplaris extra Deum subsistentis et cuiuscumque ad esse subiectivum ipsius pertinentis potest salvare creationem; sed ponens creaturam habuisse ab aeterno verum esse reale obiectivum ponit praedicta omnia et concedit; ergo etc».

51. *Ibidem*, q. 9, art. 1, p. 181.

nihileitates, the most important of which is that there are two kinds: *nihileitates* of repugnance, and *nihileitates* of non-repugnance. The notion of “repugnance” in this context indicates a mutual incompatibility or perhaps even a contradiction. The first kind of nothingness, a nothingness of repugnance, is a negation that is attributed because of something on the side of the thing that is positively repugnant to what is negated. This kind of *nihileitas* admits of two kinds: one in which the negation is of one feature only, or one in which there are several repugnant features. An example of the first of these negations is the negation between two ultimate species contained under the same proximate genus. For example, there is a *nihileitas* obtaining between “human being” and “donkey”, because their specific differences are mutually repugnant. In the second kind of nothingness there is a negation between species of different genera, such as the negation between substance and quantity. One example is the negation of number applied to human being. Here there are a number repugnances on the part of the human being to number, such as the quidditative predicates of “animate body”, “animal body”, “substance”, and likewise on the part of number there are predicates that are repugnant to “human being”. The second type of nothingness, nothingness of non-repugnance, is the attribution of a negation that is not a repugnance on the part of the thing to the feature which is being negated, but rather a negation of an efficient cause capable of making something in being. The example Peter provides is the negation of whiteness attributed to a non-colored surface. There is nothing about the nature of the surface that is repugnant to being white; there simply is no cause that has made it white⁵².

In addition to these subdivisions of nothingness, Peter also makes a number of claims about the origin of the *nihileitates*. One claim is that the non-repugnance or repugnance of two things arises from their proper definitions. A *nihileitas* of non-repugnance

52. Cfr. *ibidem*, q. 9, art. 1, pp. 181-182.

comes about from the negation of a cause not causing some effect in actual existence, such that if someone were to ask why some possible being does not exist, one could answer that it is not because of any internal repugnance or incompatibility in its definition, but only because an agent able to cause it has not done so. Finally, a *nihileitas* of repugnance comes about from a negation included in the concept of the entities that are mutually repugnant; not that there is a negation included in the positive quidditative concept, but rather owing to the formal *ratio* of something a negation of what it is not follows upon it. For example, consequent on the formal *ratio* of “human being” is the non-being of “donkey⁵³”.

Now that we have determined the nature of the *nihileitates*, we can examine their role in the divine act of creation, the subject of Peter’s major premise. When Peter applies his doctrine of the *nihileitates* to creation, the resulting discussion takes the form of a series of short propositions that he makes little effort to defend. One of these propositions is that «creation does not presuppose a nothingness of repugnance». This truth of this proposition is clear because production cannot presuppose something which takes away the very possibility of the production. Another proposition that Peter advances is that «creation does not presuppose the nothingness of the objective being of the thing to be created», for in fact every production presupposes an underlying “somethingness” (*aliquitas*), which just is this objective being. His final statement on the *nihileitates* is a series of four propositions that he extracts from a quotation of Anselm: (1) creation does not formally presuppose a *nihileitas*, (2) creation does not materially presuppose a *nihileitas*, (3) creation requires a *nihileitas* as a presupposition (*praesupposition-aliter*), (4) creation requires a *nihileitas* in an ordered way (*ordinabiliter*). The first two propositions reinforce the idea that creation is not out of nothing as if “nothing” were a substance upon which

53. Cfr. *ibidem*, q. 9, art. 1, pp. 182-183.

God acts. The third proposition ensures that a creature, before its creation, truly is nothing. Peter states that the fourth proposition is the same as the third, and it is supposed to show that «creation is of something that was first under a nothingness as nothing»; so it seems all that is meant in these final two propositions is that there is a sequence from nothing to something⁵⁴.

We turn now to the minor premise of Peter's argument, which held that positing the essences of creatures in objective being is sufficient to save creation. Peter's account of objective being (*esse obiectivum*) is found in question 7 of the *De esse intelligibili*. In this question Peter distinguishes between objective being and subjective being (*esse subiectivum*). For Peter, the term "subjective" comes from the word "subject", which itself admits of four senses. The relevant sense here is the one in which "subject" means something that can subsist or exist in itself. Subjective being, then, is the being that things enjoy in their own natures in actual existence. This definition is important, for modern scholars typically describe the medieval notion of subjective being as the being something has from existing in an intellect as in a subject⁵⁵. In accord with his definition, Peter distinguishes four kinds of subjective being that corresponds with the four kinds of existent beings: the

54. Cfr. *ibidem*, q. 9, art. 2, pp. 189-190.

55. For an example of this usage of subjective being, see HERVAEUS NATALIS, *Tractatus de secundis intentionibus*, in J.P. DOYLE (ed.), *A Treatise of Master Hervaeus Natalis on Second Intentions*, Marquette University Press, Milwaukee WI 2008 (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 44), q. 1, art. 1, p. 335: «Subjective dicitur in intellectu esse quod est in eo sicut in subiecto. Et illo modo, species et actus intelligendi et habitus scientiae sunt in intellectu». For discussion of this sense of subjective being, see J. DJS, *Intentions in the First Quarter of the Fourteenth Century: Hervaeus Natalis versus Radulphus Brito*, in S.F. BROWN, T. DEWENDER, T. KOBUSCH (ed. by), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 213-223: 219-220. In a late text, Scotus employs the terms in the same sense as Hervaeus; cfr. SCOTUS, *Reportatio I-A*, prol., q. 1, nn. 35-36, pp. 11-12. Modern interpreters of Scotus have focused on objective being rather than subjective being; for the *status quaestionis*, see G. PINI, *Scotus on Objective Being*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofia medievale» 26 (2015), pp. 337-367.

being of the divine essence, substances, absolute accidents and relative accidents. Peter performs a similar etymological examination of the term “objective being”, relating it to the word “object”. Thus it can mean «to be an object for something». He distinguishes only two kinds of objective being, however. The relevant kind for the doctrine of creation is that «which truly has represented being in something containing it in a representative manner». It is to this second kind of objective being that the notions of “intelligible being” (*esse intelligibile*) and “understood being” (*esse intellectum*) pertain. Objects that have this second kind of objective being do so *ex natura rei*, which, as we have seen, is Scotist terminology indicating that something obtains independently of the operation of a comparative power⁵⁶.

Peter applied these considerations to the problem of creation with a series of claims about the relation of *esse obiectivum* and *esse subiectivum* in God and creatures. One claim is that the subjective being of the divine essence is prior to all objective being, even the objective being of the divine essence itself. This is clear, for logically speaking the divine essence exists prior to its being cognized by the divine intellect. In creatures, however, objective being is unqualifiedly prior to all subjective being, for creatures have *esse intelligibile*, *esse repraesentatum*, *esse obiectivum*, and *esse intellectum* in God prior to their creation by God in actual existence. A final point that Peter makes about the application of the distinction between *esse obiectivum* and *esse subiectivum* is that *esse obiectivum* is represented *ex natura rei* and so is real being (*esse reale*). This is because *esse obiectivum* follows upon something having real *esse*, which Peter claims is true because creatures follow upon the divine essence and have real being⁵⁷.

We are now able to examine Peter’s proof from reason that his position can be harmonized with the Christian doctrine of cre-

56. Cfr. PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, q. 7, art. 3, pp. 143-144.

57. Cfr. *ibidem*, q. 9, art. 1, pp. 144-145.

ation. In the major premise he posits a *nihileitas* of non-repugnance as far as the creatables are concerned, which again is a negation of a cause not exercising its power by causing something in actual existence. Thus he denies that there is pre-existing matter and a pre-existing exemplar outside of God, thereby distinguishing his position from the Platonist position. According to Peter this is sufficient to maintain the Christian doctrine of creation.

The minor premise relies on Peter's distinction between objective and subjective being, and it is here that an ambiguity possibly fatal to his position is contained. The reason for this is that Peter claims that objective being is still real being, because it is consequent upon real being. So while creatures do not have subjective being, nonetheless they still have real being *ab aeterno* because they are objects of the divine intellect and are presented to the divine intellect by the divine essence. Peter even says that the *esse repraesentatum* and the *esse repraesentativum* of creatures are formally distinct, that is, the being creatures have as represented to the divine intellect and the being that represents them, namely, the divine essence, are formally distinct *ex natura rei*. Again, this means that creatures are distinct from the divine essence prior to any divine cognition of them. So it would seem that Peter is in danger of positing a plurality of eternal real beings after all.

In addition to the proof from reason, Peter also tries to establish that his position is compatible with creation by means of an example. The example is that of a mirror. Normally, a mirror reflects whatever is opposite to it. Noting this, Peter posits a mirror made by divine power that can represent Peter from its own nature. With this case in mind, Petrus Thomae states that eight claims follow: (1) the being of the image or likeness of Peter is distinct from the being of the mirror; (2) the being of the image of Peter is real, since it does not depend on the act of an intellect; (3) the being of the image is coeval with that of the mirror, since the mirror represents by nature, not will; (4) the image does not have subjective

being; (5) God could annihilate the actually existing Peter without affecting the image in the mirror, since it does not have subjective being; (6) Peter can have objective being in the image without having subjective being in his own nature; (7) even though the image of Peter might be eternal, nevertheless Peter's subjective being is not be eternal; (8) despite having objective being, Peter truly can be created. As a consequence, Petrus Thomae argues, someone who posits "Peter" as having eternal objective being can still hold to the Christian doctrine of creation.

According to Petrus Thomae, the example of the mirror can also be applied to God: the divine essence, which is a sea of infinite substance, is a perfect mirror that from its own nature represents and contains the images of everything that can be brought into actual existence. Given that the divine essence is thus a mirror of the intelligible, another eight claims follow: (1) the being of all creatable things shining in the divine essence is other than the being of the divine essence; (2) the image-being of creatable objects is real being, since it does not depend on the act of any intellect; (3) the image-being of creatable objects is coeternal with the divine being; (4) the images of creatable objects have no subjective being; (5) God can annihilate any creature without affecting its mirror-being; (6) to posit that creatures have eternal objective being in God is not to grant them eternal subjective being; (7) objective being does not take away the *nihileitas* from a creature; (8) the objective being of creatures does not impede creation⁵⁸.

Peter's example explains in what sense there is a plurality of eternal beings. He is quite clear that the essences of creatable things are represented by the divine essence and thus they have objective being. Because these essences are not produced by a cognitive power, they warrant the description "real". But it is now apparent that Peter is separating the notion of the "real" from that of actual

58. Cfr. *ibidem*, q. 9, art. 3, pp. 193-195.

existence. For Peter, actual existence is subjective being, the being that things have in their own natures, being that is entirely outside of the divine essence and divine intellect. Insofar as creatures are in God, they have only the being of a mirror-image, represented being (*esse repraesentatum*), not subjective being, which creatures obtain upon their creation.

Conclusion

Petrus Thomae's views on the divine ideas as we have briefly treated them here are contained in two works, his commentary on the *Sentences* of Peter Lombard, which turns out to be mostly a compilation of Scotus' account of the divine ideas in the *Ordinatio*, and the *Quaestiones de esse intelligibili*. The latter work is an original investigation into the problems occasioned by the divine ideas that Peter conducts with all the tools of philosophy and theology. Peter has integrated the divine ideas into a general position on divine cognition and the nature of essence. He ascribes a high degree of reality to the ideas, which he prefers to describe as the essences or quiddities of creatable things. These essences are contained in the divine essence and represented by it or shine out of it, in Peter's striking treatment of the divine essence as intelligible mirror, to the divine intellect. The essences do not depend on the divine intellect for the kind of being they enjoy, and thus are real in the Scotist sense of "real". Peter thus departs from Duns Scotus' position on the ideas, according to which the divine intellect produces the creatable quiddities and cognizes them in the course of this production.

Peter's views on the reality of the divine ideas are reminiscent of Platonism, but it is a Platonism influenced by Augustine and the late-Antique relocation of the ideas from the "Platonic heaven" to the divine mind. Moreover, it is a Platonism heavily refined by

various tools developed by Duns Scotus, such as representation in cognition, unitive containment, and the formal distinction. In the end, the ideas, rather than being the Platonic Forms, are the Scotist *creatura intellecta*⁵⁹.

59. Portions of this essay were originally read at conferences at Western University and the University of Toronto; I thank the participants for their comments. I also thank Benno P. van Croesdijk and Anik Stanbury for their remarks on a previous version of this essay.

Le idee divine in Guglielmo di Ockham

ALESSANDRO GHISALBERTI*

Nell'intento di tentare uno scavo mirato circa il tema della conoscenza propria di Dio, e in particolare circa la trattazione delle idee divine, nelle opere teologiche di Ockham, è opportuno un sintetico richiamo alle tesi peculiari maggiormente influenti in quest'area che contraddistinguono il pensare "moderno" del *Venerabilis Inceptor viae modernae*. Anzitutto la teologia si basa sui testi della rivelazione biblica sottoposti a ermeneutica che ne dilati la comprensione, avvalendosi della tradizione teologica patristica e scolastica, ma rispettando il rigore della logica, anche se la teologia non è una scienza apodittica, e le verità rivelate non sono oggetto di dimostrazione rigorosa, ma solo di argomentazioni persuasive o probabili; il teologo si limita perciò a dilatare le ricchezze dottrinali di un contenuto cui aderisce in forza di un atto di volontà, e sui cui spazi intellettuali occorre indagare, anche in rapporto all'abito acquisito attraverso la fede¹.

* Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

1. L'intero *Prologo* al *Commento alle Sentenze* è dedicato alla trattazione se la teologia è scienza; uno dei punti fermi, cui ci stiamo riferendo, è ben sintetizzato da queste righe che evidenziano l'esclusione delle verità rivelate dall'ambito dell'evidenza richiesta perché si possa parlare di scienza nel senso apodittico degli *Analitici secondi* di Aristotele: GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera philosophica et theologica. Opera theologica*, I. *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, prol., q. 7, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1967, p. 187: «Omne quod est evidenter notum, aut est per se notum; aut notificatur per se nota; aut per experientiam mediante notitia intuitiva, et hoc mediate vel immediate». Cfr. A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham e l'ockhamismo*, in G. d'ONOFRIO (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*. III. *La teologia delle scuole*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 463-505; ID., *Ockham, Guglielmo di*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 8020-8038.

La teologia razionale arriva a dimostrare l'esistenza di una prima causa conservatrice ed efficiente, ma non è in grado di dimostrare apoditticamente la sua unicità, la sua infinità intensiva, e la sua onnipotenza, né si può argomentare in modo apodittico la creazione in senso biblico, ossia l'essere Dio la causa che crea liberamente dal nulla tutte le cose. Di conseguenza, anche l'interrogativo circa la conoscenza propria di Dio e delle idee di Dio in relazione alle creature, in partenza si avvale dei dati accolti come verità certe dalla rivelazione; dunque il teologo non potrà prescindere dalla piena valorizzazione degli attributi del Dio creatore desumibili dalla rivelazione biblica, quali la semplicità dell'essenza divina, la libertà che caratterizza l'intelletto e la volontà di Dio, l'assoluta trascendenza di Dio rispetto a tutto ciò che non è Dio, la sua totale onniscienza, comprensiva di quelli che i filosofi chiamano i futuri contingenti. Queste caratteristiche del Dio biblico creatore dal nulla sono focalizzate dagli sviluppi originali operati da Ockham circa un tema già da tempo dibattuto dai teologi scolastici, ossia la distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*.

Per essere rigoroso nelle sue affermazioni, sempre nell'intento di garantire massimo rispetto al *revelatum*, il linguaggio teologico va sottoposto alle regole della logica, quando queste si occupino di enunciati desunti dall'evidenza empirica a partire dalla conoscenza intuitiva, e dunque non interferiscano su contenuti provenienti dalla Sacra Scrittura carenti di evidenza e insindacabili dalle regole degli *Analitici* di Aristotele; occorre inoltre rispettare la consuetudine del linguaggio o *usus loquentium*, tenere conto cioè dell'accezione delle parole di ambito teologico trattate e trasmesse dalla tradizione patristica e dai dottori del passato, con il riferimento principe ai *Libri quatuor Sententiarum* di Pietro Lombardo. Proprio nel *Comento* al primo libro di questo testo, alla distinzione 35, Ockham affronta una serie di sei questioni dedicate alla tematica della scienza di Dio e delle idee divine, che in questo studio esamineremo nei punti centrali, sapendo in partenza che il *Venerabilis Inceptor* nelle

soluzioni rinvia spesso alle posizioni personali sviluppate in precedenza, ed altresì che sottopone sistematicamente a rigoroso vaglio critico le soluzioni dei teologi, antichi e moderni, che hanno trattato lo stesso tema.

1. Critica agli istanti di natura di Duns Scoto

Nel menzionato *Commento* al primo libro delle *Sentenze*, noto anche come *Ordinatio*, in quanto rielaborato dall'Autore in vista della pubblicazione, Ockham si domanda se, affinché Dio conosca in modo distinto tutte le cose altre da sé, si richieda il darsi in lui di relazioni di ragione con le stesse cose intelligibili². Dopo avere criticato l'opinione di Enrico di Gand, favorevole all'ammissione delle relazioni di ragione, passa in rassegna la posizione più elaborata di Giovanni Duns Scoto, del quale riporta il passo della corrispondente distinzione 35 del I libro della *Ordinatio*, dove viene esposta la teoria scotiana degli istanti di natura relativamente alle relazioni eterne che esistono in Dio circa le cose da lui conosciute. Rimandando al saggio di E. Dezza, in questo volume, che inquadra storicamente e teoreticamente il problema degli istanti di natura secondo Duns Scoto, leggiamo ora il testo in cui Ockham si confronta con la lettera del Dottore sottile:

Pertanto afferma: nel primo istante Dio conosce la sua essenza semplicemente in quanto tale; nel secondo istante produce la pietra nell'essere intelligibile e conosce la pietra, così che ivi si trova nella pietra conosciuta la relazione all'intellezione divina, mentre non si trova nell'intellezione divina con la pietra, ma l'intellezione divina termina la relazione della 'pietra in quanto conosciuta' a se stessa; nel terzo istante, forse, l'intelletto divino può comparare la sua relazione ad un qualunque intelligibile nei confronti del quale anche noi

2. OCKHAM, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 4, *Opera theologica*, IV, pp. 463: «Utrum in Deo necessario requirantur distinctae relationes rationis ad ipsa intelligibilia».

possiamo effettuare la comparazione, e allora comparando sé alla pietra conosciuta [l'intelletto divino] può causare in se stesso una relazione di ragione; nel quarto istante può per così dire riflettere su questa relazione causata nel terzo istante, e allora quella relazione di ragione sarà conosciuta. In questo modo la relazione di ragione non è necessaria per conoscere la pietra in quanto oggetto – in quanto è anteriore alla pietra –, anzi, la stessa [relazione di ragione] 'in quanto causata' è posteriore (nel terzo istante), ed altresì essa è posteriore 'in quanto conosciuta', perché nel quarto istante³.

L'istanza che Duns Scoto intendeva preservare, nel testo citato da Ockham, con il ricorso alle figure analitiche, di carattere meramente ermeneutico, degli istanti di natura distinti dagli istanti temporali, era quella di impostare una soluzione al problema dell'oniscienza divina in rapporto ai futuri contingenti, che salvaguardasse la semplicità delle idee divine svincolandole dalla conoscenza dell'esistenza, in particolare dall'esistenza futura delle realtà contingenti; Scoto ipotizzava che le idee vengano conosciute da Dio prima che egli voglia l'esistenza di qualcosa.

Ockham inizia la sua valutazione rinviando a quanto ha già avuto modo di osservare nella precedente distinzione 9 del pro-

3. *Ibidem*, pp. 467-468: «Unde [Scotus] ponit quod «Deus in primo instanti intelligit essentiam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio Dei terminat relationem 'lapidis intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis; et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis est cognita. Sic igitur non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tamquam prior lapide – ut obiectum, immo ipsa 'ut causata' est posterior (in tertio instanti), et adhuc ipsa est posterior 'ut cognita', quia in quarto instanti». Il testo di Duns Scoto qui citato da Ockham si trova in IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 35, q. unica, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, p. 258, n. 32. Si veda il contributo di E. Dezza nel presente volume.

prio *Commento* al primo libro delle *Sentenze*⁴, dove la dottrina degli istanti di natura è richiamata all'interno della riflessione sull'*ordo originis* nella processione delle divine persone nella Trinità: il Dottore Sottile spiegava che nel primo istante di origine si danno tutte le cose dell'essenza, ad esempio: l'essenza, l'intelletto, la volontà, l'atto di intelligenza, l'atto di volontà; nel secondo istante di origine il Padre genera il Figlio, e nel terzo istante di origine produce lo Spirito santo, e tutto questo ordine dell'origine (istanti di origine) si completa nel primo istante di natura. Nel secondo istante di natura l'intelletto e la volontà di Dio si rapportano agli oggetti secondari, di modo che le cose dell'essenza sono *priora notionibus*, antecedono le concettualizzazioni, mentre le concettualizzazioni (*notionalia*) sono prima delle cose dell'essenza inclusive delle relazioni *ad extra*.

Il giudizio di Ockham è solo in parte favorevole alle spiegazioni di Duns Scoto, e sviluppa una serie di rilievi critici circostanziati, a partire dal giudizio negativo sul *modus loquendi*: «Ma per quanto alcune di queste affermazioni possano essere favorevolmente accolte, come nell'intendere che l'essenza divina è anteriore alla generazione, perché è più comune o per qualche modalità consimile a questa, tuttavia il modo di esprimersi è semplicemente falso o troppo abusivo»⁵.

Il primo interrogativo critico viene sollevato a proposito dell'affermazione di Scoto che Dio nel primo istante di natura

4. OCKHAM, *In I Sententiarum*, d. 9, q. 3, *Opera theologica*, III, pp. 294-312.

5. *Ibidem*, p. 295: «Sed quantumcumque aliqua istorum possunt bene intelligi, sic intelligendo scilicet quod essentia est prior generatione, quia est communior vel aliquo modo tali consimili, tamen modus loquendi est simpliciter falsus vel nimis abusivus». La spiegazione della qualifica di «improprius modus loquendi» rimanda ai giudizi sugli stati di natura espressi da Ockham soprattutto nell'*Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, cap. 18, GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera philosophica et theologica. Opera philosophica*, II, St. Bonaventure, N. Y. 1978, pp. 326-328. Il modo improprio viene illustrato nel testo dell'*Ordinatio*, d. 9, q. 3, a. 3 (*Opera theologica*, III, p. 302), in forma sintetica: «Et de talibus non est proprius modus loquendi quod illud quod est prius est in aliquo priori in quo non est posterius», ossia una successione di istanti di natura si dà solo dove c'è una qualche misura di priorità e di posterità.

conosce l'essenza divina e nel secondo istante conosce la pietra: Ockham chiede se questo accade per l'ordine tra gli oggetti, ossia dell'essenza divina alla pietra, o accade per l'ordine della conoscenza della pietra alla conoscenza dell'essenza. Non vale la prima ipotesi, perché allora si dovrebbe per la stessa ragione dire che per natura Dio conosce la propria essenza prima della pietra, dal momento che l'essenza divina ha priorità di natura, priorità di perfezione e priorità di durata rispetto alla pietra. Pertanto si dovrebbe dire che nel primo istante di durata Dio conoscerebbe la propria essenza, e nel secondo istante di durata Dio conoscerebbe la pietra. Se si opta per la seconda spiegazione, ossia che ciò accade a motivo dell'ordine della conoscenza, Ockham nega validità all'ipotesi: una conoscenza (*intellectio*) è del tutto senza distinzione da parte della natura della cosa, per cui in nessun modo una conoscenza è posteriore all'altra. Né vale il ricorso alla distinzione formale tra le varie conoscenze, perché noi con un unico atto indistinto conosciamo un'intera proposizione (*totum complexum*), e perciò conosciamo più termini. Di conseguenza, a maggior ragione Dio conosce tutto ciò che conosce con un unico atto indistinto. Neppure vale il ricorso alla distinzione di ragione tra la conoscenza della pietra e quella dell'essenza, per cui la conoscenza dell'essenza sarebbe secondo ragione prima della conoscenza della pietra: la considerazione dell'intelletto, ossia una distinzione meramente di ragione, non ha alcun rilievo in questo caso, non decide sul fatto che la cosa sia prima o dopo; si potrebbe dire tanto che la conoscenza della pietra è prima della conoscenza dell'essenza, quanto il suo contrario.

Ockham prende poi in esame l'affermazione di Scoto, secondo la quale "in Deo sunt relationes aeternae ad cognita", ossia Dio si relaziona dall'eternità alle cose conosciute, e si chiede se questa relazione è una cosa reale fuori dalla mente, oppure non lo è. Non può essere una relazione reale, perché lo stesso Scoto esclude che in Dio ci siano relazioni reali alle creature. Se non è una cosa re-

ale, allora esisterebbe in Dio solo come oggetto del suo pensiero (*objective*), ossia perché è conosciuta. Ma allora sarebbe conosciuta in qualsiasi momento esista, cioè non sarebbe da collocare nel terzo istante di natura, prima di porla come conosciuta nel quarto istante, come vorrebbe Scoto nel finale del testo letto.

La conclusione delle critiche di Ockham è in linea con i propri convincimenti di ordine gnoseologico e ontologico: è reale ciò che ha un essere reale e soggettivo; se una cosa ha un essere oggettivo, è comunque conosciuta nel suo essere oggettivo, e se in questo momento ha l'essere intelligibile, si deve porla come conosciuta nel terzo istante di natura⁶.

Arriviamo così alla risposta dell'Autore alla questione sulla necessità di relazioni eterne in Dio verso le cose conosciute, che si richiama alla dottrina della relazione che Ockham ha sviluppato con ampiezza e non senza complessità in altri suoi scritti⁷, e precisa che in Dio si danno relazioni di ragione solo «*objective, hoc est, sunt cognitae sicut omnia alia a Deo sunt cognita*». Termini relativi indicanti relazioni di ragione sono dei termini orali (*voces*) reali prodotti fuori da Dio, perciò si relazionano *objective* a livello della conoscenza di Dio, e tali termini non sono richiesti perché Dio abbia la conoscenza distinta delle cose altre da sé, così come non sono in alcun modo richieste relazioni di ragione. Ne segue che gli istanti di natura non si danno in Dio, e Dio in qualsiasi istante immaginabile conosce la propria essenza conoscendo nello stesso istante qualsiasi creatura, dato che in un unico atto conoscitivo del tutto indistinto conosce tutte le cose: «*Et in eodem instanti quo Deus intelligit essentiam suam, creatura vere intelligitur et Deus vere intelligit*»⁸.

6. Cfr. OCKHAM, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 4, *Opera theologica*, IV, pp. 468-470.

7. Per una ricostruzione analitica del pensiero di Ockham sulla relazione, cfr. B. BERETTA, *Ad aliquid. La relation chez Guillaume d'Occam*, Editions Universitaires, Fribourg 1999.

8. OCKHAM, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 4, *Opera theologica*, IV, p. 473.

2. La tesi di Ockham: le idee divine sono le creature stesse (*Ordinatio*, I, 35, 5)

Lo sviluppo delle implicazioni tematiche circa le idee divine viene condotto da Ockham nell'intrigante questione successiva (d. 35, q. 5), dal titolo: «Utrum Deus intelligat omnia alia a se per ideas eorum», che prende il via dalla domanda circa la definizione, o il significato esatto, del termine *idea*. Dopo aver preso le distanze dalle opinioni dei predecessori, e di Enrico di Gand in particolare, il *Venerabilis Inceptor* propone una puntuale descrizione della valenza che egli attribuisce al termine *idea*: si tratta di un nome connotativo, oppure, secondo un altro *modus loquendi*, di un nome relativo, ossia il termine *idea* non ha un *quid rei*, non possiede un contenuto significativo autonomo. Ogni *idea* infatti è necessariamente l'*idea* di qualcosa di ideale, oppure di qualcosa di ideato, pertanto significa qualcosa connotando qualcos'altro o la stessa cosa che significa. Destituita della possibilità di avere una definizione quidditativa, l'*idea* ottiene solamente una descrizione di che cosa significhi il nome, ed è la seguente: «L'*idea* è una cosa conosciuta da un principio produttivo di ordine intellettuale, guardando la quale il principio attivo può produrre qualcosa nell'essere reale»⁹. Questa descrizione viene dichiarata corrispondente a quanto dicono sulle idee Agostino e Seneca, ossia conferma la proprietà delle idee di essere degli esemplari posti nella conoscenza, guardando ai quali un soggetto può produrre qualcosa dotato di essere reale. Tuttavia tale descrizione non si può attribuire affatto alla noetica pertinente all'essenza divina, né ad alcuna relazione di ragione in essa presente, ma solamente alla creatura; l'essenza divina semplicissima non è plurificabile, mentre tutti ammettono che le idee sono molte. Se si insistesse nel dire che, benché l'essenza divina non sia realmente

9. *Ibidem*, q. 5, p. 486: «Idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod ipsum activum aspiens potest aliquid in esse reali producere».

plurificabile, tuttavia in base alla comparazione alle diverse creature potrebbe configurarsi come detentrica di un'idea piuttosto che di un'altra, ci si spingesse cioè ad affermare che l'essenza contiene il riferimento a una pluralità di idee, non differenti realmente, ma distinte solo per via di ragione (ad esempio quando si dice che un uomo è prodotto secondo una *ratio* e un cavallo è prodotto secondo un'altra *ratio*), ebbene Ockham ritiene inaccettabile questa ipotetica estensione, e rinvia alle convinzioni sul modo di intendere la distinzione reale o quella di ragione, da lui espresse in precedenza (nella distinzione 2, questione terza, sempre dell'*Ordinatio*), e qui ribadite dall'affermazione che «è impossibile che delle cose siano le medesime nella realtà e che tuttavia differiscano secondo ragione»¹⁰. L'essenza divina non è un'idea, e nemmeno è una relazione di ragione (*respectus rationis*), perché nulla della definizione di idea coincide con l'essenza divina, né con qualche relazione reale o di ragione dell'essenza con la creatura, sia perché la relazione non può essere l'esemplare di qualche creatura, sia perché nessun ente di ragione può essere l'esemplare di un ente reale.

La soluzione della questione è pertanto offerta in questa conclusione assai originale: la stessa creatura è l'idea, anzitutto perché le si addicono tutte le componenti della definizione data di idea; essa è conosciuta da un principio intellettuale attivo, e Dio guarda all'idea per produrre in modo razionale. Per quanto infatti Dio conosca la propria essenza, se non conoscesse ciò che è da lui producibile, lo produrrebbe in modo ignorante e non in modo razionale, e per conseguenza non attraverso l'idea. Dunque Dio guarda veramente alla creatura producibile, e guardando ad essa la può produrre effettivamente; pertanto, per vera idea ed esemplare si intende ciò che, una volta preconosciuto, il conoscente lo può produrre in modo razionale, mentre se non è preconosciuto, non lo può produrre in

10. *Ibidem*, p. 487: «impossibile est aliqua esse idem realiter et tamen differre ratione».

modo razionale. Se, per assurdo, Dio conoscesse la creatura producibile e non conoscesse la propria essenza, qualora disponesse della potenza produttrice la potrebbe produrre in una modalità veramente razionale; viceversa, per quanto Dio conoscesse la propria essenza, non si potrebbe dire che produrrebbe razionalmente quanto potrebbe produrre, se non conoscesse la creatura. Dunque «*ipsa creatura est idea*»; «pertanto, dal momento che Dio conosce previamente la creatura producibile, questa stessa in verità sarà l'*idea*»¹¹. La conclusione conferma il superamento del modello dell'esemplarismo, inteso come il darsi delle idee come archetipi ideali presenti in Dio, guardando i quali Dio modella la realtà: abbiamo visto che ciò è in contrasto con la semplicità dell'essenza divina, ed inoltre le idee esemplari rischiano di sacrificare la radicale contingenza della natura, l'irripetibilità degli enti individuali, oltre a vincolare la libertà della volontà divina. L'affermazione va certamente contestualizzata all'interno delle dottrine gnoseologiche e ontologiche proprie della filosofia del *Venerabilis Inceptor*, il quale è però convinto di concordare con i maggiori pensatori antichi, con Platone ed Aristotele, ma anche con Agostino. Scrive infatti:

Platone – al cui parere si attiene Agostino – disse che l'idea di uomo è l'uomo o l'universale uomo. Questa tesi la attribuisce a Platone anche Aristotele, ossia che egli affermi che le idee divine siano cose realmente distinte, così come le stesse cose prodotte si distinguono secondo la specie. Pertanto fu sua convinzione non che l'essenza divina fosse l'idea, ma che idea fossero altre cose conosciute da Dio, costituenti degli esemplari, ai quali Dio si rivolgerebbe nel produrre. Ma tra tutte le cose conosciute, un teologo non può affermare nulla di meglio del dire che l'idea è la stessa creatura¹².

11. *Ibidem*, p. 489: «igitur cum Deus ipsammet creaturam producibilem prae-cognoscat, ipsammet vere erit idea».

12. *Ibidem*, pp. 489-490: «Plato – cuius sententiam tenet beatus Augustinus – ideam hominis dixit esse hominem vel quidditatem hominis vel universalem hominem. Hoc etiam imponit Philosophus Platoni quod ponat ideas esse quasdam res distinctas realiter, sicut ipsa producta sunt distincta specie. Igitur intentio sua

Queste affermazioni sono risolutive, ed esplicitano che cosa per Ockham si debba veramente intendere per idea; inoltre precisano che, in forza della *vis significativa* del termine idea nel contesto teologico, idea importa il riferimento alla creatura sia *in recto* (al nominativo), sia *in obliquo* (negli altri casi); importa inoltre il riferimento alla conoscenza divina o al soggetto conoscente sempre nei casi obliqui. Pertanto, l'idea si predica della creatura in quanto la creatura è idea (al nominativo), mentre non si predica dell'agente conoscente o della conoscenza, perché né l'uno né l'altra si possono dire idee (al nominativo), ma si dice che le idee sono del conoscente o della conoscenza (al genitivo, caso obliquo). Nei passaggi successivi Ockham chiarisce definitivamente la propria posizione circa la natura delle idee in rapporto alla creazione e al creatore: si deve escludere che la portata delle idee importi la loro qualificazione come «ragioni per la conoscenza delle creature differenti da queste», perché la sola essenza divina, che si identifica con la conoscenza propria di Dio, può essere la ragione del conoscere le creature. Se le idee fossero relazioni reali, distinte realmente o formalmente dalle sostanze o dalle qualità, ed esistessero in Dio, allora esse dovrebbero essere identificate con le relazioni costitutive delle tre persone della Trinità. Inoltre l'essenza divina comune alle tre persone è del tutto incomunicabile e del tutto "*improducibilis*", ossia assolutamente non reiterabile in alcun modo, e le idee, intese come relazioni reali, non potrebbero esercitare alcuna capacità motiva, effettiva o causale sull'essenza divina. La conoscenza divina si estende indistintamente a tutte le creature, e la pluralità si pone sul versante delle cose conosciute, mai sul piano della conoscenza divina, né realmente, né secondo ragione. Se definite enti di ragione, le idee esemplari non potrebbero valere per la conoscenza

fuit, non quod divina essentia esset idea, sed quod aliqua alia cognita a Deo, quae essent exemplaria et ad quae Deus aspiceret in producendo. Sed inter omnia cognita nihil melius potest poni a theologo esse idea quam ipsamet creatura».

degli enti reali, poiché vale piuttosto il contrario: gli enti reali fanno conoscere gli enti di ragione. Viene perciò confermato che le idee in Dio non sono da porre come degli esemplari esistenti realmente nell'intelletto divino, rivolgendosi ai quali l'intelletto divino produce le creature, ma si collocano in Dio solamente *objective*, come delle entità da lui conosciute, dal momento che le idee coincidono con le cose stesse producibili da Dio: «Le idee non sono in Dio come entità soggettive e reali, bensì esistono in lui solo come oggetti conosciuti da lui, poiché proprio le idee sono le cose stesse producibili da Dio»¹³.

La novità di questa tesi va correttamente rapportata alle teorie gnoseologiche proprie del *Venerabilis Inceptor*: le idee di tutte le cose producibili sono distinte, esattamente come sono distinte tra loro le cose stesse; le idee sono primariamente delle realtà singolari, non riguardano le specie perché solo le cose singolari sono producibili *ad extra*. I generi, le differenze e gli altri universali non sono idee, perché lo potrebbero essere solo se intese come meramente soggettive dentro l'anima, e comuni alle cose esterne solo attraverso la predicazione logica. Le idee non muovono l'intelletto divino, non coincidono con il suo stesso intelletto, non sono un oggetto intermedio tra Dio e le cose conosciute fuori di sé: «*ideae sunt ipsamet cognita a Deo, alia ab eo*»¹⁴, ossia tutte le creature (*omnia cognita*) sono idee in Dio nella misura in cui tutte le creature sono conosciute *ab aeterno* da Dio. Scartando il passaggio del Dio creatore come produttore attraverso le specie, escludendo che egli si serva qualsiasi modello ideale di natura universale, Ockham intende salvaguardare sia la assoluta libertà di Dio, sia l'unicità degli enti singolari e il valore delle creature, non ridotte a sottoprodotti o emanazioni da indifferenziate essenze specifiche, che contrasterebbero con la

13. *Ibidem*, p. 493: «*Ideae non sunt in Deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso objective tamquam quaedam cognita ab ipso, quia ipsae ideae sunt ipsamet res a Deo producibiles*».

14. *Ibidem*, p. 494: «*ideae sunt ipsamet cognita a Deo, alia ab eo*».

radicale contingenza della natura. Con ciò non segue che ogni cosa esista in realtà necessariamente ed eternamente, indipendentemente dall'essenza divina: poiché l'esistenza oggettiva è un'esistenza dipendente dalla mente, nella loro necessaria esistenza oggettiva le idee dipendono dall'atto del pensiero di Dio; ragion per cui delle negazioni, delle privazioni, del male, della colpa e di tutte le cose che non sono cose distinte da tutte le altre cose, non si può dire che sono idee. Commenta efficacemente Michela Sechi:

Se di idee si può parlare, allora esse hanno natura pratica, in quanto inscritte nella logica dell'agire: l'*eidōs* è tutt'uno con l'ente, l'individuo è l'*idea* medesima proprio nell'atto di venire ad essere. Non si dà alcun *modello preliminare*, l'individuo è il modello. Nessun rapporto mimetico, dunque, perché la *cosa* coincide con l'*idea* della cosa da produrre e il prodotto è la realizzazione di quell'*idea*. Ciò significa che nel transito creativo, *ex nihilo*, scaturiscono individui differenti come *originali* e che l'individuo come modello è un prodotto. Il mondo di Ockham, allora, si riempie di figure individuali, tutte inedite, irripetibili nella loro contingenza¹⁵.

3. Onnipotenza di Dio, creazione e ordine del mondo

Fra gli attributi invocati nella discussione circa le caratteristiche della conoscenza di Dio, è emerso come particolarmente significativo quello di creatore: dal punto di vista strettamente logico, creatore è un termine connotativo, nell'ordine dei termini relativi o *ad aliquid*, con cui si denominano l'essenza divina in modo principale e la creatura in modo secondario. Quando un termine significa più cose, non è lecito chiedersi quale sia il suo significato, perché non ha un unico referente; per il termine creatore (come pure per creazione) si parla di denominatività per escludere che esso significhi la

15. M. SECHI, *Potenza di Dio e contingenza*, in *Tracce di debolezza nel pensiero medievale*, «Doctor virtualis» 8 (2008), pp. 169-187: 172.

relazione stessa o *respectus*. Il significato prioritario del termine creazione è la creatura, la quale è però significata in modo da includere la caratterizzazione della sua vera realtà, ossia la sua impossibilità di esistere senza relazionarsi all'essenza divina: «La creazione non dice soltanto l'esistenza della creatura, ma implica che la creatura non può esistere senza l'esistenza dell'essenza divina, anche se non vale il contrario. Ma ciò non importa alcuna relazione di ragione»¹⁶.

L'azione creatrice che pone l'effetto, in quanto relazione, non precede l'effetto prodotto con cui istituisce la relazione, ma consegue ad esso. Anche come *passio*, come proprietà predicata di Dio, ossia come azione che termina nell'effetto diventando proprietà costitutiva, predicata di Dio come sua proprietà di creare le cose, la creazione significa principalmente la creatura e, in modo connotativo, Dio. La creazione dal nulla è una verità ammessa per fede, stante che per via di ragione si possono addurre delle prove persuasive, che generano un assenso condizionato al livello di probabilità legate alla considerazione della natura della causa universale, ma non è possibile dimostrare che essa agisce in modo libero e immediato nei confronti della totalità delle cose. Resta nel contempo vero che si può dimostrare la falsità della tesi contraria, ossia che Dio agisca come una causa naturale: se Dio fosse una causa naturale, o produrrebbe tutte le cose simultaneamente, o non ne produrrebbe nessuna, e questi esiti sono entrambi falsi sulla base dell'evidenza¹⁷. L'attribuire a Dio un'attività creatrice, ossia un relazionarsi di Dio con l'universo creato, in una relazione irreciproca, in quanto è solo

16. OCKHAM, *In II Sententiarum*, q. 1, *Opera theologica*, V, pp. 24-25: «Creatio non tantum dicit existentiam creaturae, sed importat quod creatura non potest esse nisi divina essentia existente, licet non sequatur e contra. Sed hoc sine omni respectu rationis».

17. Cfr. OCKHAM, *In I Sententiarum*, d. 43, q. 1, *Opera theologica*, IV, p. 636. Per l'ermeneutica dei testi correlati, cf. A. GHISALBERTI, *Gott und seine Schoepfung bei Wilhelm von Ockham*, in W. VOSSENKUHL, R. SCHOENBERGER (hrsg. von), *Die Gegenwart Ockhams*, VCH – Verlagsgesellschaft, Weinheim 1990, pp. 63-76; W. VOSSENKUHL, *Verneuenftige Kontingenzen. Ockhams Verstaednis der Schoepfung*, in *ibidem*, pp. 77-93.

relazione di ragione da parte di Dio, mentre è relazione reale da parte dell'universo, non comporta il trasferimento della contraddizione in Dio: la considerazione di Dio come assoluto, *ante creationem*, e perciò irrelato, precede logicamente quella di Dio creatore, e perciò relato; i due contraddittori (non creatore-creatore) si applicano successivamente nell'analisi teologica, che perciò non è impossibile in se stessa, né induce la contraddizione in Dio, essendo chiaro che di Dio i contraddittori non si predicano simultaneamente, bensì successivamente.

Nel valutare l'itinerario della teologia di Ockham circa il rapporto Dio-mondo, la storiografia filosofica più recente non ha mancato di mettere in luce la prospettiva nuova da questi introdotta nel campo dell'ontologia, della filosofia della natura e della politica, per aver rivendicato il primato dell'individuo rispetto al genere e alla specie, come presenza irripetibile e insopprimibile in un cosmo creato e ordinato dall'infinita potenza del Creatore. Quasi due assoluti, fra loro eterogenei, campeggiano in tutta la teologia della creazione del *Venerabilis Inceptor*: l'Assoluto divino, onnipotente creatore di ogni elemento, pura aseità, infinità immobile, totalità perfetta nell'essere sottratta a ogni divenire, trascendenza pura che non può essere sondata dal pensiero umano se non per quello che essa stessa, rivelandosi, decide di far conoscere. Sua minuscola proiezione, l'individuo è ossimoricamente l'assoluto finito, appartenente al mondo del divenire, del movimento spazio-temporale: originato dall'imperscrutabile atto di libertà con cui il creatore ha fatto sorgere il mondo a partire dal nulla iniziale sul versante degli enti finiti, l'individuo ha la forza di stare proprio per la sua irripetibilità, per la sua caratteristica singolarità, la quale gli impedisce di perdere identità e consistenza. Paradossalmente, l'unico modo per il finito di stare radicato nell'essere è quello di essere singolo, ancorato nell'essere con legame peculiare e individuale, *ab-solutus*, sciolto non già da ogni dipendenza *tout-court*, bensì sciolto dalla dipendenza dagli altri

singoli per quanto riguarda il suo attuale essere ed esistere. Di fronte all'Assoluto radicale sta dunque l'assoluto che è qualsiasi individuo, assoluto in ordine alla modalità peculiare della sua esistenza attuale, la quale è contingente nella misura in cui è stata fatta emergere dal nulla e quindi un'esistenza particolare radicata in un essere che la fonda e la contiene.

Trattando delle diverse accezioni con cui si può definire l'individuo singolare, Ockham propone una caratterizzazione generale dell'individuo, ossia la sua unità numerica, il fatto di essere una cosa sola, la cui peculiarità esclude che alla sua costituzione appartengano altre cose, esclude la molteplicità; in questa accezione anche i termini universali sono individui. In una seconda accezione, più mirata, l'individuo è definito come una cosa numericamente una, esistente nella realtà extramentale, che non è segno di nulla; l'individuo così definito appartiene all'universo degli enti reali (fuori della mente) che non sono segni: come a dire che l'ente intramentale (il concetto), che è segno degli enti extramentali, non è individuo se individuo è preso in questa accezione; l'individuo nella seconda accezione è l'ente singolare ultimo, la *res singularis*, nell'ordine dell'ontologia che verte sulle cose realmente esistenti, precisamente quell'individuo che abbiamo visto identificato da Ockham con le idee divine¹⁸. Dall'ontologia particolarista propria degli enti individuali reali, Ockham procede escludendo ogni distinzione, che non sia meramente grammaticale, tra l'essenza e l'esistenza. L'essenza e l'esistenza non sono due cose, ma i vocaboli "essenza" e "essere" significano la stessa identica cosa, l'uno in forma nominale, l'altro in forma verbale e qui Ockham assume "essere" come sinonimo di esistere o di esistenza, pur tenendo presente che nel lessico scolastico è rilevante la distinzione tra l'essere assoluto, indipendente da tutto, e perciò coincidente con l'essere divino, e l'essere creato,

18. Cfr. OCKHAM, *Summa Logicae*, I, c. 19, *Opera theologica*, I, p. 66; *Quodlibet* V, q. 12, *Opera Theologica*, IX, p. 529.

dipendente dall'essere assoluto. Non si deve dare credito alla tesi comune di molti teologi, secondo cui in Dio essenza ed esistenza coincidono, mentre nelle creature divergono, poiché l'essenza di una cosa si identifica con la sua esistenza in maniera totale, con la stessa forza cioè con cui si identifica con se stessa; i concetti universali che significano essenze specifiche rinviano sempre a delle essenze individuali concrete, dotate di esistenza al punto da non distinguersi da essa. Per Ockham, la distanza da Dio è meglio espressa dal linguaggio che definisce Dio come *ipsum esse* perché è un *ens a se*, necessario, assoluto, increato; l'essere delle creature invece è un essere derivato, ed in esse la distinzione tradizionale da Boezio in poi, tra ciò che una cosa è (*id quod est*) e ciò da cui una cosa è (*quo est*), non verte sulla distinzione tra essenza ed esistenza, ma sulla causa efficiente da cui una cosa è (*quo est*), che è diversa dal ciò che la cosa è (*quod est*) solo nelle creature¹⁹.

Dall'insieme delle articolazioni viste, si può dire che il primato dell'individuo non sbocca in un particolarismo che neghi la possibilità di un'ontologia sostanziale, proprio perché i concetti universali e i termini del linguaggio umano sono per natura segni atti a significare il particolare. L'intenzionalità del pensiero e del linguaggio non sfocia in uno sterile nominalismo, essendo regolata dall'analisi rigorosa della *virtus sermonis*, dalle leggi della logica e dalle proprietà semantiche proprie dei termini mentali, orali e scritti, divenendo la cerniera che salda in Ockham la logica e la gnoseologia all'ontologia. Da qui sporge un'altra importante dottrina del *Venerabilis Inceptor*, che riguarda tutta la sua teologia, ed in modo del tutto peculiare la dottrina della relazione dell'intelletto (pensiero, idee) e della volontà del Dio creatore con l'universo creato, ossia la distinzione tra la *potentia Dei absoluta* e la *potentia ordinata*. La poten-

19. Cfr. Id., *Summa Logicae*, III, 2, 27, *Opera philosophica*, I, pp. 553-555. Per la traduzione italiana, vedi GUGLIELMO DI OCKHAM, *Scritti filosofici*, trad. it. A. Ghisalberti, Nardini, Firenze 1991, pp. 167-171.

tia Dei absoluta riguarda tutto ciò che Dio può compiere in base alla sua sovrana libertà, che non conosce limiti all'infuori di ciò che è intrinsecamente contraddittorio; la *potentia Dei ordinata* si estende invece agli interventi che Dio può compiere, all'interno dell'ordine da lui stesso posto in atto al momento della creazione del cosmo. In un puntuale passo del VI *Quodlibet*²⁰, Ockham precisa che la distinzione non va intesa come se si ponessero realmente due potenze in Dio, perché in lui tutto è semplice; né intende asserire che Dio può fare alcune cose ordinatamente, mentre ne può fare altre in modo non ordinato: infatti Dio non può fare nulla in modo non ordinato. Si vuole sostenere solamente che la volontà divina, presa in sé o assolutamente, non sottostà a nessun vincolo, perché le leggi dell'universo sono state da lui poste, e perciò possono essere anche da lui deposte; inoltre il volere di Dio si pone senza alcun vincolo di fronte a ciò che, pur non esistendo realmente, è positivamente (ossia in modo non contraddittorio) possibile. L'ordine contingente dell'universo è l'unico attuato ma non è l'unico attuabile, in quanto esso deriva dal libero atto d'amore del creatore. La *potentia Dei absoluta* è l'orizzonte più alto da cui prendono avvio la contingenza e la singolarità degli individui: gli enti creati non sono estratti dalla loro fonte originaria, come emanazioni dall'Uno o dagli archetipi eterni, ma sono del tutto originali, perché posti in essere in modo libero e gratuito, sono delle novità uscite dalla libera volontà creatrice di Dio che li ha posti come altro da sé, senza obbedire a un ordine precostituito, ma originando l'ordine dell'altro da Dio, di tutto ciò che non è Dio. La potenza assoluta è allora il grembo originario, da cui scaturisce l'ordine espresso dalla potenza ordinata:

Se potenza ordinata include tutto ciò che Dio ha voluto e quindi posto, miracoli compresi, allora la potenza assoluta coincide, *per differenza*, per sottrazione dall'ordine in atto, con quanto egli

20. Cfr. OCKHAM, *Quodlibet*, VI, q. 1, a. 1; *Opera theologica*, IX, pp. 585-586; trad. it. in OCKHAM, *Scritti filosofici*, pp. 196-198.

avrebbe, per così dire, *scartato* e tale potenza residuale, di *scarto*, configurerebbe l'ordine di ciò che, adesso, è possibile solo in teoria [...]. In tale prospettiva ha senso affermare che in Dio non esiste ordine che sia tutt'uno con la sua natura o che gli s'imponga, poiché qualsiasi ordine è sempre successivo al momento della propria nascita²¹.

Il richiamo alla dottrina della potenza assoluta di Dio storicamente offrì una risposta valida alle preoccupazioni sollevate dal *Sillabo* di Étienne Tempier (1277) nei confronti della concezione necessitaristica del mondo che originava dalla fisica aristotelica: Ockham libera l'agire del creatore dai vincoli di un ordine precedente la creazione, che appellava all'esistenza in Dio di archetipi ideali modelli per l'attività creatrice di generi e specie, e apre alla possibilità dell'esistenza di altri mondi, diversi da quello attuale. Si potrebbe pertanto dire che la potenza assoluta di Dio è riconducibile all'*ex nihilo* del sintagma *creatio ex nihilo*, ossia al grembo divino che precede la creazione e che attiva liberamente il passaggio dalla potenza all'atto, al grembo che apre alla nascita dell'universo degli individui, che si origina con la potenza ordinata.

4. Conclusioni: Ockham e il *novum* della scuola francescana

La metodologia teologica di Ockham, che vede nell'ordinamento attuale del mondo solo una possibilità e non una necessità metafisica, insieme con l'urgenza semplificatrice, riconducibile al cosiddetto rasoio di Ockham, che abolisce gli intermediari non necessari nella spiegazione del rapporto Dio-mondo, porta a maturazione il percorso della dottrina della possibilità che stava alla base della teoria delle idee divine elaborata da Duns Scoto per salvaguardare la libertà assoluta del Dio creatore, e ne precisa meglio l'interazione

21. SECHI, *Potenza di Dio*, p. 170.

tra onniscienza divina e conoscenza dei contingenti, come pure il modo in cui la contingenza caratterizza l'agire libero di Dio, in relazione alla conoscenza divina della contingenza delle azioni delle cause seconde. Nel suo percorso, Duns Scoto riteneva che in Dio si debbano mantenere uniti due dati, la determinazione della volontà e la sua immutabilità ed effettività, e nel trattare delle idee divine insisteva sulle caratteristiche dell'intelletto divino, che in primo luogo non è pratico, né comprende primariamente qualcosa in quanto deve essere fatta, ma mostra alla volontà quel qualcosa in quanto privo di determinazione: Dio non vede la determinazione stessa, ma vede la sua rappresentazione nell'essenza. La conoscenza di concetti o idee non comporta la conoscenza dell'esistenza, perché le idee vengono conosciute da Dio prima che egli voglia l'esistenza di qualcosa; ciò che le idee rappresentano è quindi indipendente dall'esistere e dal non esistere, ed è la sua volontà che si determina, attualizzando o non attualizzando qualcosa. È a questo livello di teoresi teologica che Duns Scoto presentava la propria lettura delle idee divine, che abbiamo visto criticata minuziosamente da Ockham, introducendo la distinzione tra gli istanti temporali e gli istanti di natura, come pure dando molta importanza al concetto di contingenza contrassegnato, oltre che dalla possibilità reale, dalla possibilità logica: possibile è tutto ciò che non è immediatamente impossibile, prescindendo dalla possibilità sincronica, ma in riferimento alla possibilità logica riportata alla sola autocontraddittorietà in sé²².

Circa il come l'azione motrice contingente accada in Dio, in relazione cioè al suo intelletto e alla sua volontà, Duns Scoto spiega come non si tratti di una contingenza che provenga da parte dell'in-

22. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum primum Sententiarum*, I, d. 39, q. 1-5, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, XVII, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, pp. 492-493, nn. 41-44. Per l'approfondimento delle tematiche, cfr. E. DEZZA, *La dottrina della creazione in Giovanni Duns Scoto*, Editrice Antonianum, Roma 2016.

telletto divino in quanto questo manifesta qualcosa alla volontà, perché tutto ciò che Dio conosce anteriormente all'atto di volontà, lo conosce in modo necessario e naturale, pertanto si esclude che qui cada la contingenza verso gli opposti. Essendo la volontà divina illimitata, si applica la piena e totale possibilità circa gli oggetti opposti:

Benché la volontà divina non possa avere atti opposti (stante l'identità della volontà con l'atto del volere), tuttavia la volontà divina, con un unico atto di volere, vuole dall'eternità che la pietra esista, e può dall'eternità volere che la pietra non esista, e anche può non volere che la pietra esista, di modo che la volontà divina, in quanto opera all'interno, essendo così anteriore all'effetto, può produrre e non produrre l'oggetto; come accade alla possibilità nella nostra volontà rispetto agli atti di volere – possibilità sia logica sia reale – nello stesso istante e rispetto alla medesima cosa, così anche la volontà divina, che in quanto operativa precede se stessa come produttrice, può nello stesso istante dell'eternità volere e non volere qualcosa, e pertanto può produrre qualcosa e non produrla²³.

Sintetizzando, con margine di semplificazione, si può dire che per Scoto le idee sono quiddità che Dio conosce attraverso la conoscenza immediata della sua essenza. Se esse rappresentassero anche l'esistenza delle quiddità, allora l'esistenza sarebbe indissolubilmente legata a tale quiddità, e quindi necessaria, mentre conoscere l'esistenza solo in quanto rappresentata nell'idea presente nell'essenza divina,

23. SCOTUS, *Lectura*, I, d. 39, q. 1-5, p. 497, n. 54: «Voluntas divina, licet non possit habere actus oppositos (quia voluntas est eadem cum sua volitione), tamen voluntas divina unica volitione vult in aeternitate lapidem esse et potest in aeternitate velle lapidem non esse vel potest nolle lapidem esse, ita quod voluntas divina in quantum est operativa ad intra, et sic prior effectui, potest producere et non producere obiectum; ut sicut est possibilitas in voluntate nostra respectu actus volendi – et logica et realis – in eodem instanti et pro eodem respectu eiusdem, ita et voluntas divina, quae in quantum operativa praecedit se ut productiva, potest in eodem instanti aeternitatis velle et nolle aliquid, et sic producere aliquid et non producere».

ossia indipendentemente dall'esistere e dal non esistere, fa sì che le idee rappresentino ciò che rappresentano in modo necessario, eterno, immutabile e che Dio conoscendo se stesso, conosca l'esistenza del futuro immediatamente e senza discorsività.

Abbiamo visto come Ockham si distanzia da questa impostazione della conoscenza divina dell'essenza delle cose separata dalla conoscenza dell'esistenza, e giudica da superare, in nome del principio di economia, ogni ammissione di un mondo ideale distinto dall'essenza divina e dalle cose individuali, per cui si prospetta un esito assai diverso, anche perché vanno prese in considerazione altre tematiche strettamente connesse a quanto abbiamo approfondito, e che qui non possiamo prendere in esame, e che sono principalmente le soluzioni che Ockham dà al problema della conoscenza divina dei futuri contingenti, al tema della predestinazione e al valore di conoscenza delle profezie. La prospettiva del *Venerabilis Inceptor* è ben sviluppata nel *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*²⁴, ma occorre tenere presenti anche la *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, la seconda parte della *Summa logicae* e i *Quodlibeta*. Rimandando per la trattazione analitica delle implicazioni connesse con tali tematiche agli studi di Riccardo Fedriga, Marilyn McCord Adams, Calvin G. Normore²⁵, mi limito a riassumere la direzione del dibattito, collegandolo alle istanze di matrice francescana, volte ad affermare l'assoluta libertà della potenza del creatore, il primato dell'individuo come inteso e amato singolarmente da Dio. Ockham ritiene che la valenza delle proposizioni teologiche su Dio sia da sganciare dall'analisi secondo la logica del linguaggio umano, perché questo si basa

24. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, in *Opera philosophica*, II, pp. 505-539.

25. R. FEDRIGA, *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2015; M. MCCORD ADAMS, *William Ockham*, 2 voll., University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1987; C.G. NORMORE, *Future Contingents*, in N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (ed. by), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 358-383.

sulla contingenza epistemica che si distende su di una base temporale, mentre Dio è sottratto a tale modello di conoscenza. È necessario richiamare qui la posizione di Ockham, secondo la quale l'oggetto della scienza è costituito da proposizioni, e le proposizioni sono fatte di termini; gli oggetti reali rientrano nella conoscenza scientifica solo mediante la significazione o la supposizione dei termini che formano gli enunciati scientifici (proposizioni o *complexa*); pertanto anche le proposizioni che entrano a esemplificare i futuri contingenti non sono costituite direttamente da oggetti reali esistenti, bensì solo da enunciati o termini significativi di eventi non determinati al momento in cui il soggetto li enuncia come futuri, all'interno di una discussione epistemica in cui il soggetto sottostà alla disposizione temporale della conoscenza²⁶. Ma questo non è il caso di Dio, per cui Ockham, circa la conoscenza determinata dei futuri da parte di Dio,

opera una distinzione tra certezza e necessità della proposizione: un evento contingente futuro, per quanto non possa essere conosciuto stabilmente dall'intelletto umano, è comunque una realtà determinata; quindi è vera o falsa in modo determinato anche la proposizione che lo descrive. L'indeterminatezza dei futuri contingenti non sarebbe quindi propria degli eventi futuri, ma solo delle condizioni epistemiche sotto le quali l'intelletto umano è in grado di intenderli²⁷.

Nell'ambito delle distinzioni dedicate nell'*Ordinatio* alle problematiche della conoscenza di Dio, delle idee divine, del rapporto dell'essenza di Dio con le perfezioni delle creature, oltre che dell'onnipotenza creatrice, nella distinzione 38 Ockham affronta con un taglio prevalentemente teologico la conoscenza dei futuri contingenti da parte di Dio, e le risposte che elabora ai diversi

26. Nella vasta letteratura su questo argomento, cfr. J.E. MURDOCH, *Scientia mediantibus vocibus: metalinguistic analysis in late medieval natural philosophy*, in «Miscellanea Mediaevalia», 13/1 (1981), pp. 73-106; P. MULLER, *La logica di Ockham*, cap. IV: *Le proposizioni e la dottrina della verità*, Vita e pensiero, Milano 2012, pp. 137-229.

27. FEDRIGA, *La sesta prosa*, pp. 129-130.

aspetti della questione vengono contrassegnate come difficili da risolvere per il teologo viatore, che si può riferire a dati che vengono dalla rivelazione e non sottoponibili a conoscenza intuitiva: «Alla questione rispondo che va affermato senza alcun dubbio che Dio conosce tutti i futuri contingenti in modo certo ed evidente. E' tuttavia impossibile ad ogni intelletto nella condizione attuale affermare questo con evidenza, ed altresì esplicitare il modo in cui conosce tutti i futuri contingenti»²⁸. Stante questa dichiarazione di impossibilità a dare una soluzione che risulti convincente a livello della logica aristotelica (*certitudinaliter et evidenter*), Ockham imposta un ragionamento che può valere come argomentazione probabile, e lo fa stabilendo un parallelo tra la conoscenza divina e la conoscenza intuitiva dell'uomo, la quale fornisce termini o concetti ricavati dall'intuizione con cui si possono formare proposizioni contingenti:

Si può invero dire che Dio stesso, ovvero l'essenza divina, è una conoscenza intuitiva tanto di sé quanto di tutte le altre cose producibili e improducibili, una conoscenza tanto perfetta e tanto chiara da essere essa stessa notizia evidente di tutte le cose passate, future e presenti. Pertanto, come dalla nostra notizia intuitiva intellettuale dei termini il nostro intelletto può conoscere con evidenza alcune proposizioni contingenti, allo stesso modo l'essenza divina stessa è una conoscenza e una notizia attraverso cui non soltanto è conosciuto il vero, il necessario e il contingente del presente, ma viene conosciuto anche quale parte della contraddizione sia vera e quale falsa [...]. E ciò non deriverebbe dal dato che i futuri contingenti sarebbero a lei presenti, nemmeno attraverso le idee come ragioni del conoscere, ma attraverso l'essenza divina stessa o la conoscenza divina, che è la notizia attraverso cui si conosce cosa è falso e cosa è vero, cosa sarà falso e cosa sarà vero. Benché non possiamo argomentare questa conclusione attraverso la

28. OCKHAM, *In I Sententiarum*, d. 38, q. un., *Opera theologica*, IV, pp. 583-584: «Ideo dico ad quaestionem quod indubitanter est tenendum quod Deus certitudinaliter et evidenter scit omnia futura contingentia. Sed hoc evidenter declarare et modum quo scit omnia futura contingentia exprimere est impossibile omni intellectui pro statu isto».

ragione naturale a noi possibile o mediante argomenti a priori, tuttavia la si può provare attraverso le autorità della Bibbia e dei Santi, che sono ben conosciute²⁹.

In queste ben articolate affermazioni possiamo intravedere sinteticamente ricapitolato l'intero percorso da noi analizzato, molto utili per rintracciare la *novitas* che Ockham ha impresso alle istanze proprie della scuola francescana della fine del sec. XIII e della prima metà del sec. XIV: l'assoluta libertà del Dio creatore e l'importanza dei singoli individui suscitati dall'atto d'amore del Dio creatore, valorizzate da sempre nella tradizione teologica francescana, sono trattate da Ockham sottraendole a qualsiasi ordine preesistente all'atto creatore, e affidandole alle prerogative della potenza assoluta e della potenza ordinata di Dio. Non è necessario passare attraverso l'attribuzione all'intelletto di Dio di conoscenze ideali astratte, e, in ultima analisi, confliggenti con la sua piena semplicità; le regole della logica aristotelica sono da rispettare, ma non vanno estese all'indagine dei contenuti della *scientia Dei*, che è sottratta ai vincoli della temporalità. Non si dà accesso a quella che Duns Scoto chiamava la "teologia in sé", ma solo alla "teologia del viatore", per cui l'epistemologia teologica deve distinguere i percorsi che contrassegnano le strutture epistemiche del soggetto

29. *Ibidem*, p. 585: «Potest tamen dici quod ipse Deus, vel divina essentia, est una cognitio intuitiva, tam sui ipsius quam omnium aliorum factibilium et infactibilium, tam perfecta et tam clara quod ipsa etiam est notitia evidens omnium praeteritorum, futurorum et praesentium. Ita quod sicut ex notitia intuitiva intellectiva nostra extremorum potest intellectus noster cognoscere evidenter aliquas propositiones contingentes, ita ipsa divina essentia est quaedam cognitio et notitia qua non tantum scitur verum, necessarium et contingens de praesenti, sed etiam scitur quae pars contradictionis erit vera et quae erit falsa [...] Et hoc non esset quia futura contingentia essent sibi praesentia, nec per ideas tamquam per rationes cognoscendi, sed per ipsammet divinam essentiam vel divinam cognitionem, quae est notitia qua scitur quid est falsum et quid est verum, quid fuit falsum et quid fuit verum, quid erit falsum et quid erit verum. Ista conclusio, quamvis per rationem naturalem nobis possibilem et a priori probari non possit, tamen per auctoritates Bibliae et Sanctorum, quae sunt satis notae, potest probari».

umano rispetto all'arcano epistemico che sta dentro la *potentia Dei absoluta*, contraddistinta da una distanza inafferrabile dalla concettualità affidata alla conoscenza intuitiva dell'uomo. Duns Scoto nel trattare le idee divine mostrava di attivare uno sguardo umano rivolto al cielo a partire dal mondo conosciuto spazio-temporalmente, e il potere divino gli appariva scandito in più livelli o velocità o interventi stratificati; Ockham decreta il fermo dello sguardo sulla soglia dell'origine, al livello di partenza della potenza ordinata, che dispiega il mondo creato, poiché tutto ciò che è Dio in sé, precedente l'accadere del passaggio da potenza assoluta a potenza ordinata, è totalmente sottratto a ogni capacità di conoscenza o di misura umana, eccezion fatta per quanto è stato rivelato della stessa divinità nella Sacra Scrittura.

Immensa exemplaritas

La dottrina delle idee nella metafisica
di Giovanni da Ripa. I *Sent.*, d. 35

ANDREA NANNINI*

La dottrina delle idee nella filosofia di Giovanni da Ripa si inserisce appieno, forse più che in altri autori, nella cornice della sua complessa metafisica. Troppo organica per una trattazione autonoma, troppo densa per una sommaria ricapitolazione, la particolare analisi delle idee effettuata dal *Supersubtilis* richiede un costante appoggio agli elementi presenti nell'intera *Lectura*. Sin dal *Prologo*, ad esempio, ogni distinzione negli effetti viene ricondotta ad una corrispondente distinzione già presente nella loro causa, offrendo così alla molteplicità delle idee un solido ancoraggio¹. Ciò significa che Ripa iscrive la dottrina delle idee in una più vasta cornice che abbraccia anche elementi anteriori o strutturali – comunque trasversali – rispetto alla pluralità in sé delle idee, oggetto specifico della d. 35. Mentre infatti questa *distinctio* domanda se l'essenza divina contenga in modo perfezionale tutte le cose creabili secondo diverse ragioni essenziali², più complesso è capirne l'*advertendum* iniziale, che è duplice: (a) da un lato si distinguono tre sensi nei quali è possibile intendere le “perfezioni” stesse, portando a pieno sviluppo le suggestioni tracciate nelle distinzioni precedenti; (b) dall'altro

* Uniwersytet Warszawski (Poland).

1. Cfr. IOANNES DE RIPA, *Lectura super I Sententiarum*, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1082, d. 35, q. un., art. 1, f. 231ra: «Omnis enim causa quae est effectibus ratio essendi causaliter est etiam ipsis ratio originaliter distinctiva, si huiusmodi effectus seipsis distinguuntur formaliter». Cfr. M.J.F.M. HOENEN, *A Oxford: dibattiti teologici nel tardo medioevo*, Jaca Book, Milano 2003, p. 33.

2. RIPA, *Lectura*, d. 35, q. un., f. 229va: «Utrum secundum varias rationes essentiales divina essentia sit omnium creabilium perfectionaliter contentiva».

lato si liquida troppo sbrigativamente il problema della modalità in cui l'essenza divina contiene le creature perché ciò non implichi una risposta già data in qualche punto anteriore della *Lectura*.

Scendiamo brevemente nel dettaglio di questa *ouverture*: (a) le *perfectiones* – termine piuttosto generico che è comunque in grado di includere, ancorché sommariamente, le creature – possono essere intese, (a.1) in primo luogo, come *denominationes perfectionis* – termine genuinamente ripiano, utilizzato in tutta la *Lectura* – ossia “ragioni essenziali ed essenzialmente distintive” delle diverse realtà, come ad esempio la natura di ente, quella di vita, quella di intelligenza, e così via, che identificano con precisione chirurgica le perfezioni espresse da ogni singolo ente; (a.2) come perfezioni in senso “modale”, in quanto cioè *modi* delle predette perfezioni essenziali: eternità, semplicità, necessità, ecc., che consentono di preservare la distinzione tra l'essenza divina e il creato perché è ad esempio possibile la comunicazione di a.1 senza la comunicazione dei modi “divini” a.2; (a.3) in quanto proprietà delle perfezioni essenziali a.1, come ad esempio la capacità di agire, che non forniscono alcuna distinzione essenziale né per le cose create, né per l'essenza divina³. È dunque bene specificare che nella particolare filosofia ripiana le idee vanno intese come un sottoinsieme di a.1, come cioè un gruppo più “specifico” di *denominationes perfectionis* che hanno la caratteristica – del tutto affine alle perfezioni trascendentali menzionate – di condividere una comune origine che è l'essenza divina.

Come già osservato, poi, (b) Ripa liquida troppo sbrigativamente la modalità stessa in cui l'essenza divina “contiene” le creature:

3. *Ibidem*, ff. 229vb-230ra: «(a.1) Quaedam sunt rationes essentielles et essentialiter distinctivae diversarum essentiarum, sicut ratio entis, ratio vitae, intelligentiae et huiusmodi – per istas enim denominationes distinguuntur essentialiter entia creata inter se et a divina essentia –. (a.2) Quaedam vero sunt praecise perfectiones quoad modos, utpote quia sunt modi perfectionum essentialium, sicut simplicitas essendi, necessitas, aeternitas – huiusmodi enim non dicunt rationes essentielles seu perfectionales, sed solum modos perfectionales rationum essentialium [...] . (a.3) Quaedam vero sunt rationes causales et effectivae quae non sunt propriae essentialiter distinctivae naturarum nec in Deo nec in creaturarum, sed sunt proprietates rationum essentialium».

le contiene in modo eminente e non formale⁴. L'essenza divina non può cioè essere o farsi direttamente forma intrinseca per il creato (supplendo "dall'interno" la natura propria di ciascun ente, ed operando come quella causa che si definisce "formale"), perché, come dimostrato nel *Prologo*⁵, l'unica modalità di informazione possibile consiste nella comunicazione all'informato del grado intrinseco dell'informante, ma questo postulerebbe la comunicazione dell'immensità divina al creato-informato, caso ristretto invece alla sola Incarnazione. Secondo i più classici schemi neoplatonici, dunque, l'essenza divina ricomprende qualsiasi perfezione creata in una modalità "più-che-formale": sussume, esempla e crea, oltrepassandola, l'essenzialità più intima di ciascuna creatura, la cui natura è offerta dalla forma che intrinsecamente la informa, ma che l'essenza divina pre-contiene unitivamente ed eminentemente⁶. Ciò non significa che l'essenza divina non efficii le creature per mezzo delle idee, ma solo che bisogna tenere costantemente presente la necessità di una mediazione di qualche tipo tra le altrimenti incomunicabili essenza divina (immensità) e creatura (infinità / finitezza). Procediamo quindi per gradi, seguendo il filo dell'inedito testo di Ripa.

1. Origine della molteplicità delle idee

Poiché l'alterità assoluta non è, in quanto tale, riconoscibile (come si comparano *due* enti diversi, se non convengono neppure nell'essere-ente?), mentre l'identità più completa è una forma di unità (identità di sé con sé stesso), l'unico modo per spiegare il dato di fatto di una creazione che non è generazione di un

4. *Ibidem*, f. 23ora: «Divina essentia eminenter continet creaturam et non formaliter».

5. *Id.*, *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, A. Combes (ed.), Vrin, Paris 1961, q. 1, art. 2, conclusiones 6, 7, 8, p. 61.

6. *Ibidem*, p. 150.

altro Dio ma ricca e fertile molteplicità di enti finiti indaffarati ad esprimere al meglio le proprie, diverse, perfezioni, consiste (a) nel riconoscerne la comune-diversità/diversa-comunanza, e (b) nel ricondurre questa molteplicità ad un'unica causa, perché – di nuovo – la riconduzione a cause molteplici implicherebbe o (c.1) l'assoluta diversità tra queste, o (c.2) la loro convergenza in un livello superiore di unità. Deve esserci dunque un principio primo, Uno, che contenga *eminenter* la molteplicità degli enti; Dio, questo Uno, deve contenere quindi anche la loro diversità, per spiegarne la riconoscibilità. Questa sintesi potrebbe spiegare efficacemente l'*incipit* dell'indagine di Ripa, «Se, nell'essenza divina, tali denominazioni essenziali – e cioè l'essere dell'ente, della vita, e così via – possiedano diverse nature formali (*rationes formales*) distinte secondo la natura della cosa»⁷, nonché il senso stesso della prima *conclusio*, che è il seguente: qualsiasi denominazione essenziale – *perfectio* nel senso a.1 menzionato – nell'essenza divina, di cui una denominazione consimile (“modellata” cioè sull'*exemplar* divino) può competere alla creatura senza un'altra, pone nell'essenza divina una ragione essenziale distinta dalle *rationes essentielles* di altre perfezioni che pure possono competere alle creature⁸. Si tratta della conclusione principale che sostiene l'intera trattazione ripiana, e che il *Supersubtilis* si sforza di dimostrare ampiamente, e mediante ragione, e mediante il ricorso ad un'autorità del tutto particolare.

7. *Id.*, *Lectura*, d. 35, q. un., art. 1, f. 23ora: «Utrum in divina essentia huiusmodi denominationes essentielles – puta esse entis, vitae et huiusmodi – habeant varias rationes formales ex natura rei distinctas»

8. *Ibidem*, concl. 1, f. 23ora: «Omnis denominatio essentialis in divina essentia cuius consimilis denominatio potest creaturae competere sine alia, ponit in divina essentia rationem essentialem distinctam ab altera. Verbi gratia, in divina essentia tam denominatio entis quam vitae est essentialis, et consimiles denominationes sunt in creaturis essentielles, et prima in creatura est reperibilis sine secunda. Dico igitur quod prima denominatio dicit in divina essentia rationem essentialem distinctam a ratione alterius denominationis».

1.1. Argomenti di ragione a sostegno della distinzione delle perfectiones essentielles

Gli argomenti di ragione fanno leva sulle differenze essenziali tra gli enti creati, che non si possono spiegare se non mediante il ricorso a diverse *rationes divinae essentielles*, indipendenti e distinte. Vediamone alcuni: se due enti creati, *a* e *b* – *a* solo ente; *b* ente e vivo – fossero contenuti nella medesima *ratio* divina, e poiché il livello della loro perfezione essenziale è misurato dal grado di partecipazione alla perfezione divina, *b* potrebbe eccedere perfettivamente *a* solo e soltanto grazie ad una più intensa partecipazione alla comune *ratio perfectionis* divina; l'unica differenza tra *a* e *b* risiederebbe però nella diversa intensità della partecipazione a questa comune *ratio*, che annullerebbe la differenza ben più essenziale tra la natura di ente e quella di vita, quando invece “vita” è proprio la denominazione di perfezione che *b* aggiunge (*superaddit*) ad *a* e che lo rende di una specie differente e superiore⁹. Nel caso poi in cui fosse unica la *ratio* divina che contiene tutte le perfezioni create/creabili, sarebbe ipotizzabile la crescita intensiva di un ente qualsiasi, poniamo *a*, fino al punto particolare in cui l'intensità di *a* – che otterrebbe un possesso sempre più perfetto delle perfezioni divine mediante la semplice risalita nella sua intensità perfettiva – sarebbe equipollente a quella divina, equiparando così il creato a Dio. Si perderebbe interamente la distinzione tra le specie, e ciascuna creatura parteciperebbe necessariamente di tutte le perfezioni divine contenute nell'unica *ratio essentialis* dalla quale (ogni creatura) verrebbe formata¹⁰. Poiché inoltre la conoscenza di

9. *Ibidem*: «[...] *b* est vita quia participat divinam essentiam in esse vitae; igitur si divina essentia est eadem in esse entis et in esse vitae, sequitur quod sicut *a* participat divinam essentiam in esse entis, ita in esse vitae, et per consequens ita *a* est vita sicut *b*».

10. *Ibidem*: «[...] omnis essentia creata participans divinam essentiam secundum aliquam denominationem perfectionis simpliciter, participat ipsam secundum quamlibet ad extra communicabilem».

qualsiasi perfezione sarebbe *eo ipso* conoscenza dell'unica *ratio* che contiene tutte le perfezioni possibili, conoscere una creatura qualsiasi condurrebbe istantaneamente a conoscere tutte le infinite perfezioni che strutturano l'essenza divina¹¹. La molteplicità riscontrabile nel mondo creato, dunque, può essere spiegata solo e soltanto mediante la riconduzione di qualsiasi perfezione essenzialmente distinta da qualsivoglia altra ad una pluralità di perfezioni già distinte, formalmente, in Dio, di cui le idee rappresentano un sottoinsieme.

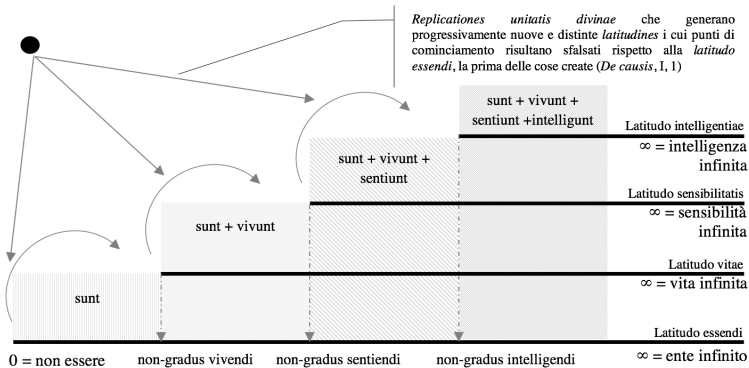
I numerosi argomenti di ragione si basano in realtà sulla dottrina esposta nella distinzione 2, che può essere considerata a tutti gli effetti il cuore del pensiero ripiano. In essa, oltre a portare in luce la natura immensa dell'essenza divina, a distinguerla dalla meno perfetta infinità creata, e a fornire una prova dell'esistenza di Dio che si basa sulla risalita all'infinito nella serie delle cause seconde, Giovanni da Ripa sviluppa una importantissima dottrina – condensabile nel titolo *de perfectione specierum*, comune ad altri trattati del XIV secolo¹² – che spiega l'origine delle perfezioni essenziali che strutturano il mondo creato. Abbiamo già osservato come l'essere, la vita e l'intelligenza figurino molto frequentemente come esempi di perfezioni essenziali originariamente contenute nell'essenza divina e comunicate *ad extra* alle creature. Ciò costituisce però solo il *primo* livello di un impianto metafisico che attraverso il meccanismo della *replicatio unitatis divinae*

11. *Ibidem*, f. 230va: «[...] cum vestigium ducat in notitiam rationis cuius est vestigium, sequitur quod cuiuslibet creaturae ratio quae est participatio divinae essentiae est evidens ratio cognoscendi divinam essentiam in esse entis, in esse vitae, et sic de quacumque perfectione divina».

12. Cfr. J.E. MURDOCH, *Subtilitates Anglicanae in fourteenth-century Paris: John of Mirecourt and Peter Ceſſons*, in M.P. COSMAN, B. CHANDLER (ed. by), *Machaut's World: Science and art in the fourteenth century, annals of the New York academy of sciences*, New York Academy of Sciences, New York 1978, pp. 50-86, in particolare p. 56; Id., *Mathesis in philosophiam scholasticam introducta. The rise and development of the application of mathematics in fourteenth century philosophy and theology*, in *Arts libéraux et philosophie au moyen âge. Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale. Université de Montreal, Montréal, Canada 27 aout – 2 septembre 1967*, Vrin, Paris 1969, pp. 215-265.

– un sistema di progressive scansioni originantesi dall'essenza divina intesa come Uno, ciascuna delle quali comunica *ad extra* e aggiunge alle precedenti (*superaddit*) una nuova denominazione di perfezione – rende partecipabile dalle creature, in maniera metafisicamente dia-cronica, l'insieme delle perfezioni essenziali che nell'essenza divina costituiscono *simul et semel* una perfetta identità. È come se la particolarissima ed irripetibile consistenza dell'essenza divina fosse capace e “desiderosa” (per amore libero!) di donarsi, ma non potendosi donare interamente (se non nel caso di Cristo), dona le proprie perfezioni in una modalità adeguata alla loro ricezione da parte della creatura («Nella creatura, la natura essenziale (*ratio essentialis*) di qualsiasi denominazione di perfezione in quanto tale è una sorta di vestigio della corrispondente denominazione [di perfezione] increata»)¹³. Come da tradizione di *theologia mathematica*, il meccanismo è perfettamente rappresentabile geometrico-graficamente:

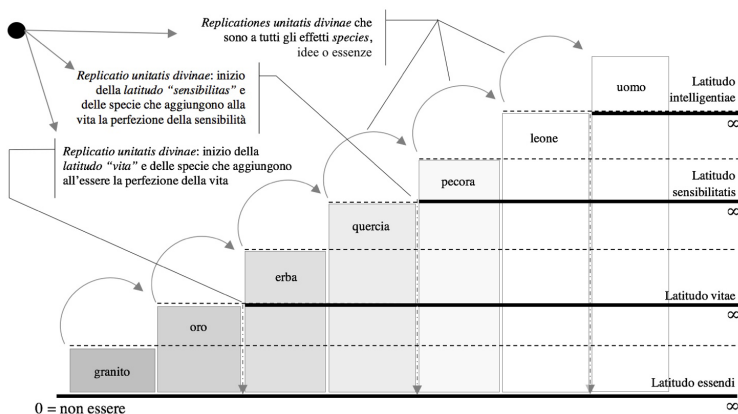
Dio: Uno *immensus*



13. RIPA, *Lectura*, d. 35, q. un., art. 1, f. 230va: «Cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter in creaturis ratio essentialis est quoddam vestigium rationis increatae denominationis consimilis».

Più che vere e proprie idee, comunque, l'essere, la vita, la sensibilità, l'intelligenza, e così via, rappresentano solo un sistema di coordinate "trascendentali", che generano uno spazio metafisico latitudinario – esteso cioè all'interno di una o più *latitudines* (infinite e sovrapposte), ciascuna delle quali compresa tra due punti, l'iniziale e il terminale – che, pur distinguendo la natura supersemplice e "puntiforme" dell'immensità divina da quella composta (da una molteplicità di gradi) del creato, risulta comunque ancora vuoto e deve essere popolato.

Questo sistema di coordinate è dunque funzionale alla progressione metafisica del meccanismo della *replicatio unitatis divinae*, di cui un *secondo* livello riguarda proprio la comunicazione *ad extra* di quelle *perfectiones* che rappresentano a tutti gli effetti le idee o essenze delle creature – perfezioni "specifiche" meno estese delle perfezioni "trascendentali" – che si sovrappongono alle predette *latitudines* ed iniziano a riempirne lo spazio:



Naturalmente lo schema è puramente esemplificativo; la molteplicità delle specie potrebbe tranquillamente essere compatibile con la loro infinità, e lo schema tracciato potrebbe facilmente essere popolato da un numero considerevole di *species* che solo la produzione di uno scritto impedisce di rappresentare con pienezza.

Quello che importa notare a questo livello è che le perfezioni essenziali comunicate *ad extra* trovano nelle *replicationes* stesse – nell’origine di queste *replicationes* a partire da *rationes essentielles* già distinte nell’essenza divina – quegli “stacchi” necessari e sufficienti a generare la pluralità e la diversità delle specie, del tutto paragonabili ai numeri, distinti in modo discreto e non continuo, come da noto adagio aristotelico (*species sunt sicut numeri*). Poiché Ripa attribuisce un grande valore a *Sapienza* XI, 21 («Omnia in numero et pondere et mensura disposuisti»), non deve stupire che il meccanismo della *replicatio unitatis divinae* rappresenti in tutto e per tutto un calco (metafisico) della generazione dei numeri, ciascuno dei quali, essenzialmente distinto dal precedente per mezzo di una nuova replicazione dell’unità che aggiunge all’anteriore un nuovo elemento, rappresenta il paragone perfetto per la generazione delle specie:

Terza conclusione: è impossibile che l’essenza divina contenga in modo perfettivo (perfectionaliter) *la specie di una [qualsiasi] creatura secondo la medesima ragione determinante intrinseca [in virtù della quale ne contiene un’altra]*. Dimostrazione: è infatti impossibile che l’essenza divina contenga le diverse denominazioni di perfezione in quanto tali delle creature secondo un solo e medesimo aspetto [determinante] intrinseco [...]. La conseguenza risulta evidente, dal momento che tutte le specie delle creature sono formate secondo numero, peso e misura (*Sap.* XI, 21); pertanto vengono formate secondo una diversa replicazione dell’unità divina, e di conseguenza [ogni specie creata] partecipa dell’essenza divina secondo una molteplicità di perfezioni [...]. In secondo luogo [si dimostra così]: per una qualsiasi specie [creata] l’essenza divina è numero formante; perciò è numero partecipativo, e di conseguenza [partecipativo] secondo molteplici aspetti¹⁴.

14. *Ibidem*, concl. 3, f. 232vb: «Tertia conclusio: impossibile est divinam essentiam aliquam speciem creaturae per eandem praecise rationem intrinsecam perfectionaliter continere. Probatur: nam impossibile est divinam essentiam continere diversas denominationes perfectionum simpliciter in creaturis secundum eandem omnino rationem intrinsecam [...]. Consequentia patet, nam omnis species creaturae formatur in numero, pondere et mensura; igitur formatur ex varia replicatione unitatis divinae, et per consequens secundum plures per-

Si noti peraltro che le specie superiori ricomprendono quelle inferiori non nel senso che, ad esempio, l'angelo sia uomo (o leone, o granito), ma nel senso che il suo grado intrinseco ricomprende le perfezioni delle nature inferiori (la razionalità dell'uomo, la sensibilità del leone, l'essere puro e semplice comune al granito) esattamente come i numeri più elevati ricomprendono un numero maggiore di volte l'unità. La stessa essenza divina ricomprende a sua volta tutte le specie, e ricomprende le specie superiori secondo un numero maggiore di perfezioni essenziali rispetto a quelle inferiori, laddove ogni perfezione essenziale consente la creazione di una specie autonoma che si aggiunge a quelle anteriori¹⁵.

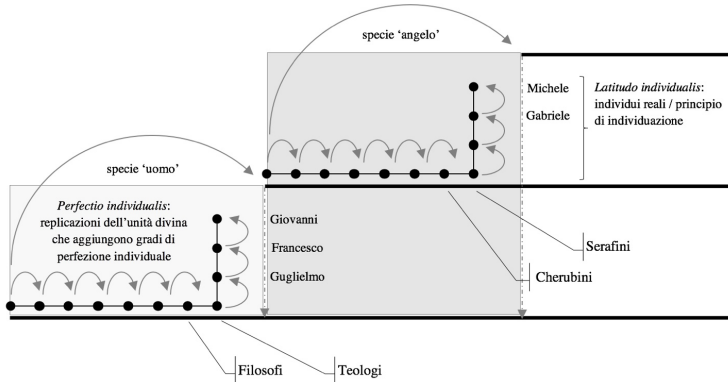
Un terzo livello del meccanismo di *replicatio unitatis divinae* riguarda la generazione degli individui all'interno di ogni specie, le cui differenze individuali finiscono con il popolare effettivamente lo spazio offerto dalle coordinate trascendentali (essere, vita, intelligenza) e già parzialmente occupato dalla pluralità stessa delle *species* (idee). Anch'esse dunque – le perfezioni individuali – sono riconducibili all'essenza divina come alla loro origine. Nonostante quest'ultimo, importantissimo, livello non riguardi direttamente la questione delle idee – potrebbe contenere ad esempio l'ipotetica collocazione del principio di individuazione nell'essenza divina¹⁶ –

fectiones participat divinam essentiam [...]. Secundo sic: cuiuslibet talis speciei divina essentia est numerus formativus; igitur numerus participativus, et per consequens secundum varias rationes».

15. *Ibidem*, concl. 4, f. 232vb: «Generaliter divina essentia secundum plures rationes essentielles est speciei superioris in latitudine entis perfectionaliter contentiva quam inferioris. Patet, nam quaelibet species superior pluries participat unitatem divinam quam inferior; Deus etiam est maior numerus formativus respectu speciei superioris quam inferioris, igitur etc».

16. *Ibidem*, d. 8, q. I, art. 2, concl. 2, ff. 140ra-rb: «Quibuslibet diversis effectibus in creaturis qualitercumque distinctis essentialiter correspondet in divina essentia varia ratio formativa. Ista conclusio probatur [...]. Cuiuslibet effectus distinctio essentialis a quocumque altero aequè dependet a distinctione rationis formativae in Deo sibi propriae, sicut entitas ab entitate; sed quaelibet entitas creata sic fluit

non è inopportuno renderne brevemente ragione con una ulteriore rappresentazione, che scende nel dettaglio dello stacco “discreto” tra qualsivoglia coppia di specie contigue:



Coordinate trascendentali, idee /essenze, ed individui sono tutti, dunque, *replicationes* di un'essenza, quella divina, la cui perfezione immensa contiene *tot* denominazioni di perfezione *quot sunt* le cose create, o meglio, *e converso*: tutte le cose che nel mondo creato trovano una distinzione essenziale di qualche tipo, devono essere ricondotte ad una previa distinzione nella causa prima che ne rappresenta l'origine sorgiva. Siamo dunque ricondotti all'enunciato della *conclusio* 1 di questo primo articolo, la cui dimostrazione, ora, passa ad argomenti di autorità.

ab entitate divina quod prius est in ipsa causaliter quam fluat in esse in proprio genere, nec potest habere esse in proprio genere nisi praefuit in ipsa causaliter; ergo conformiter esse distinctum quod habet ab altera re provenit a ratione distinctiva in Deo. Prima pars assumpti probatur: nam sicut nulla essentia creata habet a se quod sit haec essentia, ita nec distinctionem qualemcumque essentialem ab altera; ergo sicut in essendo habet causalem originem in Deo, ita et in esse distincto ab altero rationem in Deo propriam distinctivam».

1.2. *Lo pseudo-Anselmo: le suggestioni provenienti da Acardo di S. Vittore*

L'autorità in questione è quella che agli occhi di Ripa doveva palesarsi sotto le spoglie di Anselmo d'Aosta, nel trattato *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, che però, invece di essere un trattato anselmiano, è opera di Acardo di san Vittore, teologo vittorino del XII secolo¹⁷. Nonostante la prossimità all'impianto "neoplatonico" della filosofia di Ripa, sono più che altro alcuni dei passaggi fondamentali di questo trattato a giustificare le numerose e molto estese citazioni – cosa particolarmente rara – che Ripa inserisce nel testo, quasi a voler sottolineare che anche un'*auctoritas* del calibro di Anselmo doveva essere ragionevolmente condotta a ricollegare la molteplice diversità del creato ad una pluralità delle sue *rationes exemplares* in Dio¹⁸:

Se non ci fosse, in questa forma prima e suprema, alcuna distinzione [di queste nature esemplari], esse non sarebbero formalmente distinte né qui, né lì; ma nello stesso modo in cui sarebbero tutte differenti in quanto formate da una sola e medesima forma, così due [realtà differenti] consisterebbero di una sola e medesima forma. Ma chi potrebbe produrre l'immagine del cavallo e dell'asino in virtù della medesima forma? Chi potrebbe rivolgersi ad un unico esemplare, interiore o esteriore, quando volesse formare una casa o un piatto, una tunica o un mantello?¹⁹

17. Per una disamina più approfondita cfr. A. COMBES, *Un inédit de Saint Anselme? Le traité De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum d'après Jean de Ripa*, Vrin, Paris 1944.

18. RIPA, *Lectura*, I, d. 35, q. un., art. 1, f. 231rb: «Et haec est expresse intentio venerabilis Anselmi in libro *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum*, quem libellum specialiter ad hoc edidit ut ostenderet omnem creaturarum pluralitatem seu distinctionem essentialem necessario provenire ex rationibus divinis exemplativis et formativis creaturarum quae omnes, licet sint una simplex natura et essentia, tamen inter se invicem sic distinguuntur quod sicut res creatae ex ipsis originaliter et principiative proveniunt, ita creaturarum distinctiones ex ipsarum rationum divinarum distinctionibus».

19. ACARDUS DE S. VICTORE, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, E. Martineau (ed.), Authentica, Paris 1987, tract. II, cap. 3, p. 142: «In forma autem hac rerum

E come più sopra abbiamo ricercato le distinzioni delle cose che li sono comprese, così occorre distinguere anche le nature (*rationes*) nelle quali esse sono li comprese, e che sono distinte tra di loro. Ed infatti vi si trovano necessariamente sotto le proprie nature non soltanto i generi delle cose e tutte le loro specie, ma anche gli individui, e non solamente le loro totalità (*tota*), ma anche le parti – benché siano infinite all'interno di una e una sola cosa – ed [anche] tutto ciò che è sostanziale ed accidentale, e negli accidenti tanto le quantità quanto le qualità, ed in senso generale tutte le cose rimanenti, e [bisogna distinguere] questa totalità non soltanto nelle cose che sono ma, ancora, nello stesso modo, in tutte le cose che possono essere prodotte da Dio²⁰.

Poiché Ripa poteva trovare facilmente in Acardo molte affermazioni di questo tenore, sparse per l'intero trattato, non stupisce che – confondendolo con sant'Anselmo – inserisse nell'arsenale della sua d. 35 tutta una serie di argomenti pseudo-anselmiani rivolti contro coloro che negavano qualsiasi forma di distinzione nell'essenza divina e pronti a colpire («E presta attenzione al suo argomento: se nella forma prima non ci fosse alcuna distinzione della forma creata, né qui – cioè nel genere proprio [della forma creata] – né lì – e cioè nella potenza creatrice (*in arte*) dove è contenuta la

prima et summa si nulla prorsus esset distinctio, nec ipsae quidem ullatenus vel hic vel ibi formaliter essent distinctae, sed ut secundum eandem penitus formam omnes essent differentes, sic duae unius et ejusdem necessario consisterent formae. Quis enim secundum formam eandem imaginem fecerit equi et asini? Quis penitus idem vel intus vel foris attendat exemplar, cum formare voluerit domum et discum, tunicam et cappam?».

20. *Ibidem*, p. 144: «Et ut supra rerum quae ibi intelliguntur prosecuti sumus distinctiones, sic et ipsarum in quibus ibi intelliguntur distinguere oportet rationes et ipsas inter se esse distinctas. Etenim ibi sunt necessario sub rationibus suis non modo rerum genera et species universae, sed et individua, nec modo tota, sed et partes, licet sint infinitae in re et una, et ea quae sunt substantialia et accidentalia, et in accidentibus tam quantitates quam qualitates, et caetera universaliter omnia, et haec universa non solum in rebus quae sunt, sed et eodem modo in omnibus quaecumque a Deo fieri possunt». Si noti la prossimità di questo brano con lo schema delle *replicationes unitatis divinae*.

sua formazione intellettuale – [tali forme create] non potrebbero in alcun modo essere distinte. Di conseguenza, ogni distinzione di queste forme [create] – qui o lì – deriva da un’anteriore distinzione della forma prima secondo i suoi aspetti essenziali [*rationes suas essentielles*])»²¹. Per via della particolare metafisica ripiana, ad ogni modo, il *Supersubtilis* non correva alcun pericolo che tali argomenti gli si rivoltassero contro – nella forma della rischiosa ammissione di una distinzione insita nell’essenza divina – perché, come dimostrato nella distinzione 8, l’*immensitas* divina è di tale e tanta potenza (superiore all’infinito) da poter contenere al suo interno l’immensa distinzione formale di tutte le sue perfezioni essenziali che è, parallelamente e al contrario delle creature, una piena e perfetta identità reale²².

L’interesse nell’utilizzare ampiamente le tesi pseudo-anselmiane, tuttavia, è funzionale anche a preservare una distinzione che a giudizio di Ripa non tutti i moderni, né gli antichi, erano stati in grado di cogliere: tra le forme delle cose create in quanto realmente esistenti nel tempo e le stesse forme in quanto pensate nella mente di Dio non sussiste una piena convergenza, ma un lieve

21. RIPA, *Lectura*, I, d. 35, q. un., art. 1, f. 231vb: «Attende hic rationem suam, quomodo si in prima forma nulla esset distinctio formae creatae, nec hic – puta in proprio genere – nec ibi – puta in arte ubi est intellectualis ipsarum formatio – nullatenus essent distinctae, et per consequens omnis distinctio ipsarum formarum ibi vel hic provenit ex priori distinctione primae formae secundum rationes suas essentielles».

22. *Ibidem*, d. 8, q. 1, art. 3, concl. 6, f. 142vb: «Non solum immensa distinctio formalis stat cum summa rei simplicitate, verum etiam formaliter ipsam infert. Probatur: nam si *a* sit aliqua entitas, *b* et *c* rationes immensae concurrentes unitive in *a*, *b* et *c* immense distinguuntur formaliter; igitur tam *b* quam *c* ratio est formaliter immensa; igitur tam *b* quam *c* in *a* omnem potentialitatem excludit; igitur *a* est pura actualitas et summa simplicitas. Et ex hoc apparet quod licet *b* et *c* immense distent ab omnimoda ydemptitate formali, tamen per hoc quod sunt rationes immensae sic supersimpliciter et unitive concurrunt in *a* entitatem quod sicut in *a* excludunt omnem potentialitatem tam intrinsecam quam extrinsecam, ita reddunt *a* entitatem habentem summam indivisibilitatem in suis rationibus, et per consequens summam ydemptitatem realem et unitatem ac simplicitatem essendi».

sfasamento²³, che non soltanto giustifica la già menzionata distinzione tra una (impossibile) *continentia formalis* delle creature nell'essenza divina e la loro (necessaria) *continentia eminens*, ma consente l'esclusione di qualsiasi forma di univocità tra Dio e il creato e il parallelo ristabilimento di un rapporto di analogia tra perfezioni divine e perfezioni create, che era l'oggetto della distinzione²⁴. Oltre alle affermazioni precedenti, infatti, Ripa scorgeva in Acardo l'individuazione molto interessante di un triplice "livello" nel quale collocare le idee o forme delle cose. Un primo livello è la stessa essenza divina che è immensa e creativa perfezione; un secondo livello è rappresentato dalla molteplicità delle idee nella mente di Dio, nel Verbo, che sono eternamente pensate senza per questo essere temporalmente prodotte con necessità; solo in un terzo livello si ha la produzione temporale delle cose eternamente pensate da Dio, che determinano la ricchezza e la molteplicità dell'universo creato modellato, tramite *replicationes* successive, sulle originarie perfezioni contenute nell'essenza divina:

E bisogna sapere, in conformità alle tesi presenti in vari capitoli del suddetto trattato, che la forma può essere intesa in tre modi: (1) come forma assolutamente prima e del tutto non-formata, e tale è la forma creatrice, ossia l'essenza divina; (2) in quanto forma creata, non però come si trova nel mondo creato (*in re*), bensì in quanto si trova da un punto di vista oggettuale (*objective*) nella mente divina; e per quanto,

23. *Ibidem*, d. 35, q. un., art. 1, f. 231va: «Quod autem huiusmodi formae principales et primae sint aliae a formis aeternaliter ibi et incommutabiliter intellectis, ita quod huiusmodi formae principales et primae non sunt formae creabiles vel creatae secundum quod incommutabiliter obiciuntur divino intellectui, prout quidam tam moderni quam antiqui ymaginantur, non solum patet ex praemisso processu, sed etiam ex principio dicti libelli in variis capitulis [...]».

24. *Ibidem*, d. 3, q. 1, art. 1, concl. 4, f. 118ra: «Secundum rationem entis vel eius denominationem essentialem, Deus et creatura tantum analogice et causaliter comparantur. Volo dicere quod denominationi essentiali qua Deus et creatura denominantur in esse entis, non correspondet eadem formalis ratio in utroque sed diversae, quarum una – scilicet illa qua creatura denominatur formaliter ens – a ratione divina in esse entis causaliter derivatur et continetur eminenter in ipsa».

così intendendo [la 'forma'], essa non si possa definire propriamente formata, perché non è realmente posta nel mondo (*quoniam non in re extra posita*), si può tuttavia definire formata in modo intellettuale (*intellectualiter*) nella sua potenza creatrice (*in sua arte*). [E così,] nello stesso modo in cui si dice che il costruttore pensa intellettivamente nella [sua] mente la forma della casa, e nella sua mente la concepisce e la dispone prima che la costruisca realmente al di fuori, così anche l'[atto della] formazione intellettuale [delle cose] nell'artefice primo è eterna: [Egli] infatti eternamente pensa e dispone le cose che sono, ed eternamente [le] dice per mezzo del Verbo consustanziale ed eterno. In terzo luogo la 'forma' viene intesa (3) come la cosa stessa temporalmente dispiegata nella realtà, e che tuttavia – in virtù dello stesso numero [grazie al quale è creata] – fu eternamente formata in modo intellettuale nella sua potenza creatrice, che ne è la causa²⁵.

1.3. *Essenza immensa ed immensa esemplarità. Un fertile scarto?*

La struttura delineata conduce a riflettere nuovamente sulla modalità in cui le diverse *rationes* divine contengono, ciascuna, le mede-

25. *Ibidem*, d. 35, q. un., art. 1, f. 231rb: «Ubi advertendum est secundum ipsius intentionem in variis capitulis praedicti libelli, forma tripliciter potest sumi: (1) vel pro forma simpliciter prima et penitus non formata, et haec est forma creatrix – puta divina essentia – ; (2) vel pro forma creata, non tamen prout est in re sed prout est obiective in divina mente, et sic sumendo, quamvis autem forma non dicatur simpliciter formata quoniam non in re extra posita, tamen intellectualiter dicitur in sua arte formata, quemadmodum artifex prius dicitur formam domus intellectualiter formare in mente et in mente concipere et disporre quam exterius ipsam ponat in opere, et ita intellectualis formatio in primo artifice est aeterna – aeternaliter enim illa quae fiunt concipit et disponit, ymmo et aeternaliter dicit verbo consubstantiali et coaeterno – . Tertio sumitur forma (3) pro ipsa eadem re temporaliter explicata in opere quae tamen eadem numero aeternaliter fuit formata modo intellectuali in sua arte unde causat». Cfr. ACARDUS, *De unitate Dei et pluralitate creaturarum*, tract. II, cap. 1, p. 136: «Intellectuales sive exemplares quae praedictae sunt rerum formae quae in Deo solum dicuntur esse et sunt intellectu non actu, longe alterius et inferioris sunt substantiae quam intellectus in quo dicuntur esse. (1) Intellectus siquidem ille Deus ipse est; formae autem rerum, ut in praecedentibus ostensum est, (2) idem ibi sunt intellectu quod et (3) apud nos actu».

sime perfezioni in quanto partecipate dalle creature; in che modo cioè la molteplicità dei gradi creati (*latitudo*) sia ricompresa nell'unità della *ratio* divina corrispondente, supersemplice ed immensa. Il problema, nonostante l'apparente difficoltà, è facilmente risolvibile mediante i presupposti stessi della metafisica ripiana: poiché infatti l'essenza divina è immensa – e la natura immensa di questa essenza si esprime in un grado puntiforme e privo di latitudine – Ripa può stabilire, con una seconda conclusione, che l'essenza divina contiene l'intera latitudine di una qualsiasi idea o perfezione partecipata dalle creature. Non però in modo tale che la pluralità delle creature che esprimono quell'idea o quella perfezione su una scala latitudinaria (in una pluralità di gradi) “costringa” l'essenza divina a frammentare la natura stessa di quella perfezione divina “originale” nella pluralità dei gradi che costituiscono la latitudinarietà “derivata” del creato; al contrario: la perfezione immensa che è la stessa essenza divina può fluire in direzione del creato generando lo spazio latitudinario occupato dagli enti creati, preservando al contempo la sua supersemplicità nell'immensità puntiforme del suo grado metafisico²⁶. La *continentia eminens* dell'essenza divina si esprime dunque nell'eterna possibilità di produrre effetti di qualche tipo, modellati sulla natura stessa delle sue immense perfezioni. A ben guardare, in effetti, è evidente che Dio è, *ab aeterno*, ciascuna delle sue perfezioni, ma deve anche essere eternamente capace di rendere ciascuna di esse partecipabile dalle creature, perché non è

26. RIPA, *Lectura*, I, d. 35, q. un., art. 1, concl. 2, f. 232vb: «Cuiuslibet denominationis perfectionis simpliciter in creatura, divina essentia secundum quamcumque rationem praecise denominationis consimilis continet totam ymaginariam latitudinem intensivam perfectionaliter. Verbi gratia, divina essentia in esse entis per solam rationem entis penitus indistinctam continet perfectionaliter totam latitudinem possibilem creaturae in esse entis, ita quod varietas graduum intrinsecorum latitudinis huiusmodi non arguit varietatem graduum in divina essentia secundum suam intrinsecam rationem, nec varietatem aliquam rationum, et ita in esse vitae per eandem rationem praecise continet totam latitudinem vitae creabilis et sic de aliis perfectionibus».

pensabile che la partecipabilità di ciascuna di esse sia una perfezione divina *nova, ex tempore*.

È come se l'idea avesse una doppia consistenza: immensa e supersemplice in quanto perfezione puramente divina; infinita e latitudinaria in quanto perfezione esemplante, adatta a costituire le nature essenziali delle cose create; quanto Acardo direbbe "*Intellectus Dei*" e "*forma ut intellecta a Deo*" tanto Ripa chioserebbe "*immensa essentia*" e "*immensa exemplaritas*". Nella tensione tra questi due poli, fertile "scarto" collocato nel seno stesso dell'essenza divina, che contiene eminentemente tutte le creature, riposa non solo la fondazione del rapporto analogico tra le perfezioni divine immense e le loro "versioni" partecipabili, ma anche la distinzione tra un aspetto intellettivo-necessitaristico – se Dio è eternamente ciascuna delle sue infinite perfezioni, deve anche essere eternamente capace di rendere ciascuna di esse partecipabile – e quello libero-volitivo di una creazione contingente – non è detto che l'eterna capacità di rendere le proprie perfezioni partecipabili si traduca in una eterna creazione di tutto ciò che è creabile – come vedremo.

La difficoltà della materia è comunque tangibile («Contro la seconda conclusione si può argomentare in molti modi e difficili da risolvere [...]. Si intenda infatti con *a* la natura della vita (*ratio vitae*) in Dio, e si intenda con *b* l'intera latitudine della vita creabile che *a* contiene in modo perfettivo. Si argomenta dunque [in questo modo]: in *b* ci sono diversi gradi intensivi. Domando perciò da dove provenga causalmente questa molteplicità [di gradi]»²⁷), ma bisogna prestare attenzione a non moltiplicare le *formalitates* senza motivo: solo una differenza formale o essenziale (ad esempio tra "vita" ed "essere", o tra "leone" e "angelo") è determinata da una differenza di *rationes formales* nell'essenza divina; la differenza tra

27. *Ibidem*, f. 233rb: «Contra secundam conclusionem argui potest multipliciter et difficiliter [...]. Sit enim *a* ratio vitae in Deo, et sit *b* tota latitudo vitae creabilis quam *a* perfectionaliter continet. Tunc sic: in *b* sunt varii gradus intensivi. Quaero igitur unde provenit ista varietas causaliter».

individui è una differenza soltanto graduale, all'interno di una medesima *formalitas*, e non incrina la supersemplicità dell'essenza divina²⁸.

2. Infinità delle idee

Se per altri filosofi il problema dell'infinità o meno delle idee²⁹ costituiva un problematico nucleo concettuale, Ripa può affrontarlo con semplicità e con una certa rapidità. Anche in questa circostanza, infatti, è la stessa dottrina già sviluppata dal *Supersubtilis* a portare con sé la soluzione del problema. Poiché (a) la dimostrazione dell'esistenza di Dio si basava proprio sulla risalita all'infinito nella serie delle cause seconde e delle specie – l'infinito infatti è, per Ripa, la forma di essere nella quale si registra un'infinita perfezione, ma anche un infinito bisogno di fondazione, che può essere “saziato” soltanto da qualcosa di superiore all'infinito che ne garantisca il Fondamento: l'*immensitas* divina³⁰ – e poiché (b) il meccanismo della *replicatio unitatis divinae* che genera le *species* è molto affine alla generazione dei numeri, infiniti, il quesito sull'infinita delle idee è presto risolto: le idee sono infinite.

28. *Ibidem*, f. 233vb: «Ubi advertendum est [...] quod huiusmodi varietas intensiva in *b*, quia non est varietas realis nec formalis, sed potius varia replicatio eiusdem rationis formalis – puta *b* – ideo, sicut *a* omnimode indistincte sufficit continere *b*, ita variam replicationem ipsius *b* secundum maiorem appropinquationem ad *a*, et ideo numquam ex varietate intensiva ut sic potest concludi varietas qualiscumque in ratione perfectionaliter et causaliter contentiva».

29. *Ibidem*, q. un., art. 2, f. 233va: «Utrum huiusmodi rationes in divina essentia creaturarum perfectionaliter contentivae sint finitae vel infinitae».

30. *Ibidem*, d. 2, q. I, art. 1, prop. 1-2, f. 89ra: «Prima [propositio]: si *a* sit infima causa in tali ordine, et *b* sit causa superior et *c* superior *b*, et sic in infinitum, in tali coordinatione est possibilis causa in duplo perfectior quam *a* et in triplo, et sic in infinitum [...]. Secunda propositio: quaelibet causa perfectior in data coordinatione, in qua proportionem est intensior alia quoad gradum essendi, in ea proportionem praecise est dependentior alia quacumque remissiori».

La via che seleziona Ripa per provare questo assunto si basa sul meccanismo stesso delle *replicationes*: (1) a qualsiasi specie esistente nella realtà corrisponde, in Dio, una *ratio essentialis* che ne rappresenta l'origine e ne garantisce l'identità essenziale³¹; (2) le specie superiori aggiungono a quelle inferiori le perfezioni metafisicamente più avanzate, che esprimono le loro nature essenziali e che sanciscono la risalita perfettiva dalle specie meno perfette a quelle più perfette, e pertanto anche in Dio queste perfezioni saranno essenzialmente "posteriori", benché *naturā*³²; (3) tra le specie si dà un ordinamento essenziale (secondo il criterio dell'eminenza), e pertanto anche in Dio si ritroveranno tutte le perfezioni che consentono la strutturazione di questo ordinamento essenziale³³. Poiché, come abbiamo già osservato, l'ordinamento essenziale del creato è infinito, si giunge ad una conclusione responsiva che stabilisce apertamente l'infinità delle idee:

Quarta conclusione: *l'essenza divina contiene infinite perfezioni essenziali (rationes essentielles) ed essenzialmente ordinate, le quali contengono in modo perfettivo le specie creabili*. Si dimostra in molti modi. In primo luogo, perché nella latitudine delle cose creabili sono possibili infinite specie, dal momento che non esiste alcuna specie suprema creabile e [che sia] finita, esattamente come nella latitudine intensiva partecipata [derivante] da una qualche perfezione divina non si può

31. *Ibidem*, d. 35, q. un., art. 2, concl. 1, f. 233va: «Cuilibet speciei creatae supra immediate inferiorem correspondet in divina essentia ratio essentialis divina ipsius perfectionaliter contentiva. Probatur: nam ordo specierum in comparatione ad divinam essentiam est sicut ordo numerorum ad unitatem mathematicam, et ideo quaelibet species supra immediate inferiorem constituitur ex aliqua replicatione unitatis divinae in qua non communicat inferior; igitur cuilibet tali speciei supra inferiorem correspondet ratio in divina essentia quam participat».

32. *Ibidem*, concl. 2, f. 233va: «Cuiuslibet speciei superioris ratio supra inferiorem participata in divina essentia est posterior natura ratione participata a specie immediate inferiori. Probatur: nam qualis est habitudo talium denominationum perfectionis simpliciter in creaturis, consimilis est divinarum perfectionum denominationis consimilis».

33. *Ibidem*, concl. 3, f. 233va: «Sicut in latitudine entis creabilis tam species quam replicationes seu participationes ipsarum constitutivae supra inferiores essentialiter ordinantur, ita correspondent rationes essentielles divinae participatae ab ipsis».

individuare nessun grado supremo e finito [...]. In secondo luogo [lo dimostro] così: la molteplicità (*varietas*) di queste perfezioni essenziali delle creature, che l'essenza divina contiene, indica perfezione nell'essenza divina; a parità di condizioni, infatti, è maggiormente perfetta per il fatto di contenere l'essere e il vivere piuttosto che il solo essere; l'essenza divina, pertanto, non soltanto è infinita dal punto di vista intensivo, ma anche dal punto di vista estensivo, per quanto riguarda cioè la moltitudine delle perfezioni essenziali che costituiscono le varie specie degli enti [...]. In terzo luogo argomento così: quale è il rapporto (*habitus*) dell'unità matematica, mediante la sua replicazione, alla latitudine dei numeri, tale è [il rapporto] dell'unità divina, mediante la propria replicazione, alla latitudine delle specie degli enti creabili; come pertanto l'unità matematica è replicabile infinite volte – e secondo replicazioni di diversa natura – così, di conseguenza, anche l'essenza divina ha infinite perfezioni essenziali, di natura differente e reciprocamente ordinate, in virtù delle quali è partecipabile nel dominio creaturale³⁴.

3. Di che cosa sono esemplari gli *exemplares* divini?

Dal momento che è molto difficile concepire il rapporto tra immensità divina e finitezza creaturale nei termini di una “propor-

34. *Ibidem*, concl. 4, f. 233vb: «Quarta conclusio: *divina essentia infinitas huius continet rationes essentielles et essentialiter ordinatas specierum creabilium perfectionaliter contentivas*. Probatur multipliciter. Primo, quia infinitae species sunt possibiles in latitudine creabilium, cum nulla sit suprema creabilis quae sit finita, sicut in latitudine intensiva nullus est supremus gradus possibilis et finitus demonstrabilis ab aliqua ratione divina participata [...]. Secundo sic: *varietas huiusmodi perfectionum essentialium creaturarum* quas divina essentia continet, arguit perfectionem in divina essentia; constat enim quod perfectior est, ceteris paribus, ex hoc, quod continet esse et vivere quam esse solum; igitur divina essentia non solum est intensive infinita, sed etiam extensive quoad multitudinem perfectionum essentialium constituentium varias species entium [...]. Tertio arguo sic: qualis est *habitus unitatis mathematicae* per replicationem sui ad latitudinem numerorum, talis est unitatis divinae per sui replicationem ad latitudinem specierum entium creabilium; igitur sicut unitas mathematica infinites est replicabilis secundum replicationes alterius rationis, et per consequens ipsa habet infinitas perfectiones essentielles alterius rationis et inter se invicem ordinatas secundum quas participabilis est ab extra».

zionalità” che ne consenta il dialogo, uno dei quesiti più interessanti che pone la d. 35 riguarda la natura esemplativa delle idee divine e il loro correlato “diretto”³⁵. Troppo semplice stabilire un nesso immediato tra idea ed ente creato, perché questa apparente semplicità si trasformerebbe nell’inammissibile *immensitatio* di qualsiasi cosa creata, che otterrebbe l’*immensitas* dalla diretta esemplazione “informante” operata dall’essenza divina per il tramite dell’idea. Ragion per cui nella filosofia di Ripa si stabilisce con grande precisione che il rapporto esemplativo non lega genericamente l’idea divina alla creatura, ma è qualcosa di più complesso: alla perfezione immensa *originale* (in questo “divina”) si accompagna una perfezione corrispondente – analoga alla prima – che può esprimersi in una *latitudo* (in questo “esemplare”) e che è adatta a costituire la natura delle specie create (in questo “esemplare”), che non dipendono così direttamente dall’immensità divina. La prima conclusione del terzo articolo mette in evidenza la condizione descritta:

Sia questa la prima [conclusione]: *nell’essenza divina qualsiasi perfezione essenziale partecipata dalla creatura è causa esemplare e formativa della corrispondente denominazione della perfezione creata*. Si dimostra: qualsiasi denominazione [di perfezione] divina si consideri, infatti, se essa viene partecipata dalla creatura, si ha che non [può essere partecipata] in modo formale ed intrinseco (*formaliter et intrinsece*) – l’essenza divina non può infatti essere forma intrinseca della creatura secondo nessuna delle sue perfezioni intrinseche – e perciò può essere partecipata soltanto in modo causale ed esemplare (*causaliter et exemplariter*), in virtù di una formazione estrinseca³⁶.

35. *Ibidem*, art. 3, f. 234ra: «Utrum huiusmodi rationes essentielles divinae essentiae sint creaturarum formativae et distinctivae».

36. *Ibidem*, concl. 1, f. 234ra: «Prima sit ista: *quaelibet ratio essentialis in divina essentia participata a creatura est rationis creatae denominationis consimilis causa exemplaris et formativa*. Probatur: nam quaecumque talis ratio divina detur, si talis participatur a creatura, et constat quod non formaliter intrinsece – nam divina essentia secundum nullam rationem intrinsecam potest esse forma intrinseca creaturae – igitur solum

Come già ampiamente spiegato nel *Prologo*, non c'è modo che Dio si faccia forma intrinseca per una creatura, perché altrimenti comunicherebbe interamente il suo grado metafisico immenso deificando realmente la creatura; l'informazione infatti è tecnicamente «Una comunicazione dell'essere di una certa forma al soggetto formabile, in modo tale che il fatto che una certa cosa sia quella certa cosa per mezzo dell'informazione [operata] da una certa forma, e [il fatto] che [quella cosa] si faccia tale per la comunicazione del suo essere, sono la stessa cosa»³⁷. La menzionata partecipazione causale-esemplare “estrinseca” – scartata l'informazione “intrinseca” diretta come veicolo di partecipazione delle perfezioni divine – non è dunque altro che la speculare affermazione dell'infinita superiorità “teologica” dell'essenza divina sul creato: come nella teologia superlativa si può dire che Dio è, ad esempio, super-ente e super-vita, così nel rapporto esemplare tra Dio e il creato l'immensità di ciò che è super-ente e super-vita si comunica in una forma mediata, “analoga” a sé stesso (ente/vita/ecc.) ma non “univoca” alla sua immensità (super-ente/super-vita/ecc.). Questa è la prima ragione che induce a non applicare la causalità esemplare e formativa direttamente alla creatura, ma ad introdurre un rapporto per così dire “mediato” di produzione esemplare e formativa che non a caso reintroduce – dopo Scoto – una vera e propria analogia tra Dio e il creato.

A tal proposito è assai curioso notare che mentre gli sforzi di Duns Scoto erano diretti a subordinare le idee all'essenza divina individuando quella particolarissima *productio/non-productio* che è il loro eterno essere pensate nell'*esse intelligibile* in un secondo istante

participatur causaliter et exemplariter secundum formationem extrinsecam».

37. Id., *Lectura super I Sententiarum. Prologi quaestiones I & II*, q. 1, art. 4, p. 236: «Quedam communicatio esse talis forme subiecto formabili, ita quod idem est aliquid per informationem alicuius forme esse aliquale et per communicationem sui esse fieri tale».

di natura³⁸, e che evita di lasciare Dio – anche solo per un istante – in balia di una *scientia* che non è *omniscientia* (che onniscienza è, se Dio non conosce le idee? Che Dio è, se le idee gli sono anteriori o simultanee?), Ripa è invece più preoccupato di “attenuare” la magmatica *immensitas* divina evitando un’esemplarità “diretta” che renderebbe immensa qualsiasi creatura, attenuazione che viene ottenuta tramite la mediazione di una dimensione latitudinario-analogica tra l’*immensitas* puntiforme di Dio e la creatura che partecipa di una o più perfezioni divine, secondo quello schematismo tripartito rintracciato anche in Acardo/Anselmo, e qui arricchito dalla meccanicità propria di una teologia che accanto alla già nota matematicità del periodo potrebbe benissimo non sfigurare in un contesto ingegneristico decisamente più moderno, dove la velocità immensa dell’essenza divina – in quanto tale non adeguata a trasferire il moto ad organi inferiori – viene “ridotta” dall’interpolazione di una dimensione analogica che rallenta l’inesesa *immensitas* di qualsiasi perfezione divina (l’idea in quanto perfezione originaria) nello spazio latitudinario ed esteso del suo calco analogico (l’idea in quanto partecipabile dalla creatura), a questo punto capace di trasmettere univocamente il movimento ad organi ancora inferiori (gli individui). *Pierre Ceffons docet...*³⁹ Si tratta di un’altra grande

38. Per approfondire questi aspetti si può fare riferimento, nel presente volume, ai contributi di T. Noone e C. Vater; e, per ciò che concerne la questione degli istanti di natura, al contributo di E. Dezza.

39. Cfr. PETRUS CEFFONS, *Epistula introductoria*, D. Trapp (ed.), *Peter Ceffons of Clairvaux*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 24 (1957), pp. 101-154, in particolare 129-130. Purtroppo il testo dove Ceffons affronta con dovizia di particolari questioni geometrico-matematiche, collegandole esplicitamente a problemi metafisico-teologici – ovvero sia *Lectura*, Prol., q. 5 – è ancora inedito (consultabile nel Ms. Troyes, Bibliothèque municipale, 62, ff. 19va-24rb). In attesa dell’edizione completa dei testi di Ceffons è possibile farsi un’idea degli interessi del cistercense analizzando alcuni studi recenti, con edizione di alcune questioni. Cfr. A. NANNINI – C. SCHABEL, *Pierre Ceffons on divine simplicity, part I: modality, sophisms, physics, and odium dei in his In primum Sententiarum, distinctio 8, quaestio 1*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 85/1 (2018), pp. 135-185; ID., *Pierre Ceffons on*

intuizione di Ripa, che – non soddisfatto dalla soluzione scotiana dell'*univocatio entis* tra Dio e il creato, desideroso di preservare la trascendenza divina ma comunque convinto della piena univocità tra le creature che condividono una medesima perfezione (e non potrebbe essere altrimenti perché le perfezioni condivise da più creature hanno un'unica origine che è Dio) – reintroduce l'analogia tra Dio e il creato⁴⁰ e restringe l'univocità al solo dominio delle *latitudines entium*, al livello cioè nel quale la causalità esemplare divina è già intervenuta predisponendo le *latitudines perfectionum* che consentono al creato di esprimere sé stesso nell'esistenza.

Una seconda ragione induce Ripa a questa scelta: se Dio esemplasse una perfezione del tutto affine (univoca) a quella immensa contenuta nella sua essenza, anche questa perfezione esemplata avrebbe a sua volta la capacità di generare un'ulteriore perfezione del tutto univoca a sé, in un ciclo infinito ma anche infinitamente ridondante, e proprio per questo insensato. Per evitare questo approdo – ma soprattutto per evitare qualsiasi forma di necessitarismo molto affine al concetto di un *bonum diffusivum sui* che non ha però alcun controllo volontario sulla propria diffusività – Ripa distingue una doppia modalità contenitiva delle creature nell'essenza divina: la prima esemplare ed essenziale, legata all'*ars* (intelletto) in quanto “matrice” dell'artificiato; la seconda applicativa ed esecutiva, legata ad una determinazione libera (volontà) che si deve aggiungere all'*ars* affinché questa diventi realmente produttiva. In questo modo si smorza infinitamente il rischio di una qualsivoglia forma di necessitarismo, che colpirebbe invece

divine simplicity, part II: Mathematic Theology, Infinity, and the Body-Soul Problem, 85/2 (2018), pp. 309-365; A. NANNINI, *Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei significabilia complexe intorno al 1350. I. Edizione della Quaestio 25 della Lectura super I Sententiarum*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 4 (2015), pp. 917-946 (parte II in 1 [2016], pp. 67-89, parte III in 2 [2016], pp. 373-401).

40. RIPA, *Lectura*, I, d. 35, q. un., art. 3, f. 234ra: «Deus et creatura in quacunque denominatione perfectionis simpliciter solum analogice et causaliter comparantur sicut ars et vestigium, et non formaliter».

l'emanazionismo più spinto di un'*immensitas* intellettivamente tale ma volitivamente inerte, e si concede spazio alla logica della libertà e (implicitamente) del dono:

In Dio si trova una doppia causalità capace di generare effetti (*effectiva*), secondo modalità differenti. La prima è la causalità esemplare e formativa, che è simile alla causalità della capacità produttiva (*ars*) verso il suo prodotto (*artificiatum*). L'altra è [una causalità] applicativa ed esecutiva, quale è [quella] della volontà che esercita la capacità produttiva e che determina l'agire. E mediante questa doppia causalità Dio contiene virtualmente e causalmente la creatura in due modi: in virtù della prima causalità contiene la [creatura] in modo perfetto ed eminente, come la capacità produttiva [contiene] il suo vestigio, che partecipa imperfettamente ed in modo ridotto della natura della [sua] capacità produttiva (*ars*); in virtù della seconda causalità contiene la creatura soltanto in modo efficiente ed esecutivo (*imperative*), come la volontà [contiene] le cose che cadono sotto la sua provvidenza. Ed è a questa duplice causalità che si riferiscono i filosofi quando dicono che Dio è la forma prima e l'effigie prima delle cose: per 'causalità formale' intendono infatti la causalità esemplare e formativa concepita nel primo modo, [mentre] per 'causalità efficiente' intendono la causalità che determina ed attua l'agire⁴¹.

41. *Ibidem*, f. 234rb: «In Deo est duplex causalitas effectiva secundum alium et alium modum. Prima est causalitas exemplaris et formativa, qualis est causalitas artis ad artificium. Alia est applicativa et executiva, qualis est voluntatis applicativae artis et determinativae ad agere, et secundum hanc duplicem causalitatem Deus dupliciter continet virtualiter et causaliter creaturam: continet enim ipsam per primam causalitatem perfectionaliter et eminenter, sicut ars suum vestigium quod diminute et imperfecte participat rationem artis; per secundam vero continet creaturam solum efficienter et imperative, sicut voluntas ea quae subsunt suae providentiae. Et hanc duplicem causalitatem philosophi innuunt cum dicunt Deum esse primam formam et primam effigiem rerum: nam per causalitatem formalem intelligunt causalitatem exemplarem et formativam primo modo dictam, per causalitatem vero efficientem causalitatem determinativam et applicativam ad agere».

4. La critica a Duns Scoto. Negazione di una produzione delle idee

A giudicare dal titolo, l'ultimo articolo della d. 35 conterrebbe una breve disamina degli aspetti gnoseologici delle idee – se cioè le idee così intese siano anche le cause che spiegano la conoscenza divina delle creature⁴² – ma nell'ultima parte di questa distinzione Ripa prende più che altro le distanze dalla proposta di Duns Scoto, di cui non accetta il concetto di “produzione”. Nelle prime due conclusioni, ad ogni modo, Ripa risolve concisamente il quesito: poiché (1) l'essenza divina è *ars et exemplar* di tutte le perfezioni che le creature partecipano⁴³, e (2) è *ratio repraesentativa e cognitiva* delle perfezioni create esemplate sulle corrispettive perfezioni divine immense⁴⁴, si può concludere che le idee *sono* causa della conoscibilità divina delle creature.

A questo punto Ripa introduce la rarissima attribuzione del termine “ydea” alle *denominationes perfectionis* come da lui intese:

Terza conclusione: *qualsiasi perfezione divina (ratio divina) partecipata da una creatura è, nel senso più proprio, idea di quella stessa creatura, cosicché tali perfezioni essenziali (rationes), che contengono in modo perfetto le creature, sono nel senso più proprio le loro ragioni ideali (rationes ydeales)*. Dimostrazione: tutte le condizioni che il beato Agostino attribuisce alle idee nel libro *Ottantatré questioni diverse*, questione 42, competono in senso vero e proprio a queste ragioni ideali⁴⁵.

42. *Ibidem*, art. 4, f. 234va: «Utrum huiusmodi rationes divinae sint creaturam repraesentativae et cognitivae».

43. *Ibidem*, concl. 1, f. 234va: «Quaelibet talis ratio in divina essentia est rationis creatae participantis ipsam ars et exemplar».

44. *Ibidem*, concl. 2, f. 234va: «Quaelibet talis ratio est rationis creatae participantis ratio repraesentativa et cognitiva. Probatur, tum quia in ipsa relucet velut in arte et exemplari, tum quia per ipsam mensuratur a priori velut per rationem participatam; tum quia ratio creata participans clamat naturali evidentia rationem participatam et ipsam repraesentat; igitur multo magis econtra, cum ars perfectius repraesentet vestigium quam econtra».

45. *Ibidem*, concl. 3, f. 234va: «Tertia conclusio: *quaelibet ratio divina partecipata a creatura est propriissime ipsius creaturae ydea, ita quod huiusmodi rationes perfectiona-*

L'utilizzo del vocabolo "ydea", insieme al richiamo diretto ed esplicito ad Agostino, cela il desiderio di integrare le numerose condizioni che l'Ipponate aveva attribuito alle idee all'interno del proprio impianto – il «Competunt vere et proprie huiusmodi rationibus» significa: calzano a pennello sulle *denominationes perfectionis* come intese da Ripa – utilizzando i numerosi brani di Agostino, citati da pressoché qualunque filosofo che abbia trattato le idee divine, come fulcro su cui far leva per disintegrare dall'interno letture alternative (Duns Scoto), che, come ci informa Ripa, erano al tempo comunemente accettate («[...] ci si potrebbe esprimere in un altro modo come molti Dottori, ad esempio il Dottor Sottile ed altri [...]. Ma è prassi comune che i moderni accettino questo modo di esprimersi»⁴⁶). L'accanimento contro la proposta di Duns Scoto si spiega soltanto con l'enfasi che Ripa pone sul carattere di "prodotto", che a sua volta Scoto aveva attribuito alle idee per subordinarle all'*anteriorità* dell'essenza divina, ma il percorso scelto dal *Supersubtilis* è tortuoso e non immediatamente evidente.

Innanzitutto Ripa si premura di portare dalla sua parte Acardo di S. Vittore, che per lui rimane S. Anselmo («Che secondo Agostino tali perfezioni divine siano le ragioni ideali delle creature appare in modo evidente dalle parole del venerabile Anselmo, nel trattato che abbiamo più sopra frequentemente richiamato»⁴⁷). Ripa inserisce quindi un'obiezione che conduce a quell'*aliter diceretur* sopra menzionato: e se queste *rationes ydeales* fossero direttamente le creature che risplendono in Dio come nell'*ars* loro esemplare («Si potrebbe forse qui obiettare che queste ragioni ideali sono le creature

liter contentivae creaturarum sunt propriissime rationes ydeales ipsarum. Probatur, nam omnes conditiones quas attribuit beatus Augustinus ydeis in libro 83 Quaestionum, quaestione 42, competunt vere et proprie huiusmodi rationibus.

46. *Ibidem*, f. 234va: «[...] aliter diceretur sicut multi Doctores, puta Doctor Subtilis et alii [...]. Huic etiam modo ponendi communiter moderni consentiunt».

47. *Ibidem*: «Quod secundum mentem Augustini huiusmodi rationes divinae sint ydeales rationes creaturarum evidenter apparet ex dictis venerabilis Anselmi in libello frequenter supra memorato».

stesse formabili da Dio, in quanto risplendono in modo oggettuale nella capacità produttiva divina (in arte divina)»⁴⁸? L'obiezione è sempre possibile perché esiste una grande ambiguità intorno allo statuto effettivo delle idee: sono Dio? Sono creature? Sono una sorta di "elemento intermedio"? Se fossero direttamente Dio, le idee sarebbero divinizzate, non potendosi distinguere dall'essenza o dall'intelletto divini, ma se ne fossero in qualche modo distinte, potrebbe esistere una condizione (pre-produzione delle idee) nella quale Dio non sarebbe onnisciente. Duns Scoto si era trovato coinvolto nel dilemma, ed aveva cercato ingegnosamente di risolverlo introducendo la struttura degli istanti di natura (metafisici, non temporali!), che consentono di preservare l'assoluta primalità dell'essenza divina (1° istante), insieme alla co-eterna produzione delle idee nell'*esse intelligibile* (2° istante), allo stabilirsi di una relazione di ragione tra Dio e le idee (3° istante) e alla piena consapevolezza, riflessiva, del processo così delineato (4° istante)⁴⁹.

Duns Scoto è però letto da Ripa in questi termini: le idee prodotte nell'*esse intelligibile* costituiscono l'oggetto secondario del pensiero divino (che ha la propria essenza come oggetto primario), ma le idee così prodotte nell'essere intelligibile – che è un *esse cognitum* per effetto della conoscenza che Dio ne ha in quanto oggetti secondari del suo pensiero – sono a tutti gli effetti, direttamente, le creature che risplendono in Dio come nella loro *ars* («[Duns Scoto] dice che le idee sono le stesse creature in quanto risplendono in modo oggettuale nella mente divina come suoi oggetti secondari»)⁵⁰, tornando così in prossimità dell'obiezione più sopra richiamata che tende ad elimi-

48. *Ibidem*, f. 234vb: «Sed forte hic dicetur quod huiusmodi rationes ydeales sunt ipsae creaturae a Deo formabiles secundum quod obiective relucet in arte divina».

49. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 35, nn. 31-33, C. Balić et alii (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, pp. 258-259.

50. RIPA, *Lectura*, I, d. 35, q. un., art. 4, f. 235ra: «Dicit quod ydeae sunt ipsaemet creaturae secundum quod obiective relucet in mente divina ut obiecta secundaria».

nare quella duplicità di livelli che Ripa aveva individuato in Acardo (1: Dio; 2: idee eternamente pensate nel Verbo, *intelligibiliter*) e che si contrappone alla produzione – *tertium datur: temporaliter* – delle creature. Ripa dà un'interpretazione decisamente forte, forse troppo, del carattere di “prodotto” all'*esse intelligibile* che le idee hanno nella mente di Dio, tanto da ritenere che solo in virtù dell'immensità della propria essenza, sulla quale si fondano direttamente le molteplici *rationes ydeales* che esemplano le creature, Dio può operare in modo razionale ed intelligente; né perdona al Sottile – come del resto altri prima di lui, ad esempio Guglielmo di Alnwick – quel carattere *deminutum, sed verum et realis*, che lo stesso Scoto aveva infine attribuito all'*esse intelligibile* come fondamento della loro eterna produzione in Dio⁵¹. Anzi, proprio quest'ultimo rilievo consente a Ripa di sferrare il colpo fatale all'impianto di Scoto: ponendo che solo ciò che è realmente – ossia è un *esse* vero e reale – può essere partecipato, perché solo la pienezza di qualcosa può essere partecipata da altro, l'intero impianto di Scoto decade, perché le idee, dotate di questo essere intelligibile “deminuto”, non potranno mai essere in grado di consentire alle creature di partecipare della loro, effimera ed intangibile, natura («Niente che non abbia l'essere secondo la sua pienezza [*per plenitudinem*] può essere partecipato da ogni altro essere causale; solo Dio, però, è di tale natura»⁵²).

Non resta dunque che tornare alla soluzione genuinamente ripiana, che attribuisce alle idee uno statuto metafisico ben più con-

51. *Ibidem*, f. 235rb: «Si enim ydae de quibus loquitur Augustinus sunt creaturae secundum quod habent esse cognitum in mente divina, aut talia sunt distincta esse, vel non. Si non, quomodo igitur alia ratione conditus est homo, alia equus? Si primum, aut talia esse sunt ipsamet divina essentia, vel non. Si sic, igitur huiusmodi ydae sunt rationes essentielles divinae inter se distinctae, et habetur intentum; si non, igitur huiusmodi sunt formata in esse tali a divina essentia. Quomodo igitur tales ydae sunt formae non formatae? [...] Non sequitur: “hoc est cognitum; igitur hoc est”».

52. *Ibidem*: «Nihil est participabile ab omni causali esse quod non habet per plenitudinem esse; solus autem Deus est talis».

sistente, ossia la derivazione diretta dalle corrispondenti perfezioni divine immense, la cui molteplicità, grazie alla riformulazione “potenziata” della distinzione formale di Scoto, non incrina la supersemplicità dell’essenza divina. Si può anzi dire che le perfezioni essenziali esemplanti non sono altro che la stessa essenza divina:

Perciò Agostino vuole dire che Dio non intuisce nulla al di fuori della sua essenza che sia in grado di muovere causalmente o formalmente la sua essenza in modo tale che vada a costituire una qualsiasi cosa. Pertanto, dal momento che non c’è nulla che muova causalmente l’intelletto divino (né tantomeno qualcosa che lo muova formalmente), se non l’essenza divina che è il suo oggetto immediato, ne consegue che Dio [formando la creatura] non intuisce nulla che è posto al di fuori di sé, ma solo la sua essenza, e di conseguenza costituisce le creature per il solo tramite della sua essenza. Poiché dunque costituisce le creature per mezzo di queste idee – è secondo tali [idee] infatti che si definisce formalmente ciò che può essere originato e concepito – segue che tali idee sono la stessa essenza divina, e non delle creature [intese] secondo un [certo] essere, reale o di ragione, in qualsiasi modo distinto dall’essenza divina⁵³.

A differenza di Guglielmo di Alnwick, che si preoccupava di “superare” la criticità del *deminutum esse intelligibile* di Duns Scoto facendo coincidere l’*esse intelligibile* delle idee con l’essenza divina, annullando la necessità stessa di una qualsivoglia forma di produ-

53. *Ibidem*, f. 235va: «Igitur vult dicere Augustinus quod nihil extra suam essentiam Deus intuetur tamquam suam essentiam immutans causaliter vel formaliter, ut secundum id constituat aliquam rem; igitur cum nihil immutat causaliter intellectum divinum nec aliquid formaliter ipsum immutat nisi divina essentia, quae est obiectum eius immediatum, sequitur quod Deus nihil extra se positum intuetur, sed solum suam essentiam, et per consequens secundum solam suam essentiam constituit creaturas; igitur cum secundum huiusmodi ydeas creaturas constituat – nam secundum ipsas formaliter dicitur omne quod oriri et intelligere potest – sequitur quod huiusmodi ydeae sunt ipsa divina essentia et non aliquae creaturae secundum aliquod esse rei vel rationis, qualitercumque distinctum a divina essentia».

zione⁵⁴, Ripa recepisce sì il pericolo di un appiattimento delle idee sul dominio creaturale (implicito nell'affermazione di una produzione di qualsiasi tipo delle idee), ma è più preoccupato di integrare l'unità del binomio (a) essenza divina/idee – che anche per lui coincidono – con la possibilità che questa struttura, di per sé immensa, (b) sia in qualche modo comunicabile alle creature, ed è per questa ragione che all'interno della metafisica di Ripa è così importante il processo che (1) dalle perfezioni divine originarie conduce (2) alle perfezioni divine esemplari – capaci cioè di essere partecipate dalle creature ed esprimersi latitudinariamente – e solo poi (3) alle creature vere e proprie. La triplicità metafisicamente essenziale – Dio: Fondamento; idee: nature eterne esemplanti; Individui: enti temporalmente esistenti – è quanto Ripa cerca di preservare con la sua soluzione, tentando inoltre una complicata integrazione delle tesi agostiniane⁵⁵.

54. Cfr. in questo volume il saggio di D. Riserbato.

55. RIPA, *Lectura*, I, d. 35, q. un., art. 4, ff. 234vb-235ra: «[...] cum “omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo qua equus; hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur sunt propriis creata rationibus”, constat quod hic Augustinus [a] vel loquitur de rationibus creaturarum formabilibus quae sunt ipsamet creaturae, [b] vel de rationibus causalibus a quibus huiusmodi derivantur. Non primo modo, nam [a.1] vel loquitur de eis secundum quod sunt in rerum natura, [a.2] vel in mente divina. Non primo modo [a.1], nam huiusmodi rationes sic consideratae nec sunt principales rationes rerum, nec incommutabiles, nec non formatae, nec secundum has Deus rationabiliter operatur – aliter Deus operaretur secundum huiusmodi rationes prout sunt realiter in effectum, “non enim extra se quidquam positum intuebatur ut secundum id constituat” id quod format, “nam hoc opinari sacrilegum est”, ut ipse ait *ibidem* – . Si secundo modo [a.2], cum secundum istam responsionem huiusmodi rationes prout sunt in mente divina sunt ipsamet divina essentia et ars prima, sequitur quod [a.2.a] vel huiusmodi rationes sunt omnimode unum in divina essentia – et sic non secundum aliam rationem conditus est homo quam equus, nec singula propriis sunt creata rationibus – [a.2.b] vel si ibi non sunt omnimode unum, sequitur quod in divina essentia est aliqua talis distinctio rationum essentialium, et habetur intentum. Si vero dicatur in principio quod [b] huiusmodi rationes sunt causales extrinsece et non intrinsece rebus, cum quaelibet ipsarum sit ipsamet divina essentia, habetur immediate propositum».

Le idee, in conclusione, non sono dunque altro che la stessa essenza divina, considerata però non nella sua immensità in quanto tale, ma nell'eterna capacità di generare effetti modellati sulle sue stesse perfezioni, le cui origini rimangono giustappunto le *denominationes perfectionis* eternamente capaci di replicare se stesse fluendo nel dono libero di una creazione latitudinaria, che nella molteplicità dei suoi gradi intrinseci costituisce una sorta di "scala" che invita a considerare il creato come un tutto e a ricondurre questo tutto all'Uno che ne rappresenta l'origine sorgiva.

Late Medieval Exemplarism

A Philosophical Assessment

ALESSANDRO D. CONTI

In *Out of My Later Years* Einstein notes that the most incomprehensible thing about the universe is that it is comprehensible. Just as Einstein, most 20th-century philosophers and scientists were troubled by the fact that the world is intelligible. But this was no problem for philosophers in the Late Middle Ages (1200 ca – 1450 ca). The theory of divine exemplarism, which Augustine had developed in his *De diversis quaestionibus* 83 (q. 46), offered an excellent explanation for it and provided a clear and convincing answer to these two questions. (1) Why is the world orderly and intelligible? (2) What are the ultimate constituents and the basic foundations of reality? In short, Augustine's view can be summarized as follows¹. God eternally contains the unchanging and preformed types (*i. e.* the ideas) of all things that can exist. By looking to them and recognizing their goodness, beauty and dignity, God knows all things and brings into existence the creatures He has from all eternity decided to create. In Augustine's own words:

* Università degli Studi dell'Aquila.

1. On Augustine's theory of exemplarism see *e.g.* T. KONDOLEON, *Divine Exemplarism in Augustine*, «Augustinian Studies» 1 (1970), pp. 181-95; V. BOLAND, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996, pp. 33-48, 70-88. On the legacy of this theory in the Middle Ages, *cfr.* L.M. DE RIJK, *Quaestio de ideis. Some Notes on an Important Chapter of Platonism*, in J. MANSFELD, L.M. DE RIJK (ed. by), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and Its Continuation*, Van Gorcum, Assen 1975 (Philosophical texts and studies, 23), pp. 204-231.

Ideas are a particular kind of forms, the stable and unchanging foundations of things, uncreated, hence eternal and eternally self-identical, existing in God's mind. Although in themselves they are free from generation and corruption, they are the constitutive principles of all things that can come to be and perish, and of all things that come to be and perish².

In supporting such a thesis Augustine simply followed a well established tradition of (Neo-platonic) thought according to which there are three main kinds of universals: (1) ideal universals, namely the Ideas of natural species present in the Intellect (the second hypostasis); (2) formal universals, namely the common natures which are the main metaphysical constituent of singular substances; and (3) universals by representation, namely the general concepts present in the minds of human beings.

Leaving aside Augustine's authority, there were some very strong arguments that led to postulate the existence of a plurality of ideas in God, conceived of as the formal patterns and principles of every possible creature, however. Let me recall here two of among the most "popular": (1) since God created individuals which differ in species (type) from each other (say eagles and horses), they must have been produced according to different formal principles, for the effects of the same formal principle are identical in type. Therefore, if there were not many different formal principles but only one and the same, in the world there would be a unique natural species. (2) A second argument was that if *a* and *b* are two different creatures (say a cat and a dog) that God is going to create, their

2. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De diversis quaestionibus* 83, A. Mutzenbecher (ed.), Brepols, Turnhout 1975 (CCSL 44a), q. 46, p. 71: «Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt (ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes), quae in divina intelligentia continentur; et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit».

mutual differences cannot be grounded on their own beings, since they are not yet existing things; therefore they have to be found in something pertaining to God's productive potency, which therefore will act according to different principles present in Him³.

(Un)fortunately, in a genuine philosophical context, every solution poses its problems: this is also the case with the theory of exemplarism.

Medieval exemplarism: knotty problems

As Marilyn McCord Adams has rightly pointed out⁴, Augustine's explanatory scheme aims to show that creation is rational. But if rationality is to cover every single part of the universe as well as God's creative action, then we must necessarily be committed to some sort of principle of plenitude allowing us to claim that God created all the kinds of beings it was possible to create and that our universe is, therefore, the only possible kind of universe. Alternatively, we can rely on the notions of sufficient reason and the best of all possible worlds, as Leibniz famously did. On this view, we can argue that God chose to create only some of the infinite kinds of beings, *i. e.* those we are familiar with. He did so because all these beings form the best among the infinite worlds He can create. True, we might argue that God can create infinite worlds differing from our own by species (*i. e.* containing other species than the familiar ones and ordered in a different way), yet He will never create them. We might make such a claim and offer no (sufficient) reason for God's creative action. But this would imply that His action can-

3. On this subject see A.D. CONTI, *Paul of Venice's Theory of Divine Ideas and its Sources*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 14 (2003), pp. 409-448.

4. Cf. M. McCORD ADAMS, *William Ockham*, 2 vols., University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1987, II, p. 1035.

not be rationally assessed and is therefore gratuitous, *i. e.* lacking a rational foundation. The principle that goodness tends to spread, which was routinely invoked by both the Church Fathers and the Schoolmen in this context, answers the question as to why God creates, but fails to explain why He creates *this* universe rather than a different one. If God can indeed create many more species than He did, then the first issue that Augustine's doctrine of divine exemplarism raises – but fails to answer – is about the global meaning of God's creative action. On the standard late medieval view – which was rooted in a blend of Aristotelianism and Neoplatonism – this issue was acutely problematic.

From a specifically Christian point of view, the second issue raised by exemplarism is how it can be reconciled with God's omniscience and providence. God perfectly knows the individuals inhabiting the world and cares for them all, particularly human beings. Yet the ideas in His mind are ideas of species⁵. Hence, God seems to know individuals only in a mediate and indirect form⁶ and – worse still – human individuals turn out to be just a mediate and indirect object of His providence.

Let me now briefly make a remark that I cannot develop here, for it is too loosely related to the main argument of the book. The view that divine omniscience and providence apply to individuals (as well as the resulting moral judgment on human actions) requires a fresh conception of individual and a fresh image of knowl-

5. Some pre-Augustinian Neoplatonists (*e.g.* Plotinus: see *Enneads*, V, 7, 1) did argue for the existence of ideas of both species and individuals. However, there is no clear evidence that Augustine ever subscribed to the view that there are ideas of individuals – except perhaps for a short passage of *Epistola XIV ad Nebridium* (n. 4). Strictly speaking, though, what Augustine is explicitly claiming here is just that it is necessary for God to know individuals as well: «Si igitur pars huius universi est Nebridius, sicut est, et omne universum partibus confit, non poterit universi conditor Deus rationem partium non habere».

6. McCord Adams has called this the “representationalist problem” (in *William Ockham*, p. 1036).

edge, different from those current in Antiquity and the early Middle Ages. What is called for is not a static, but a dynamic notion of the human individual, according to which every individual is what he does and chooses to do, rather than a mere exemplification of a certain set of abstract properties. Secondly, knowledge must no longer be regarded as the breaking down of natural individual objects (human beings, animals, plants, minerals, etc.) into their constitutive elements (both universal and singular, both abstract and concrete) and the study of the unchanging relationships between those elements, but as the discovery of the principles (and norms) explaining and regulating the behavior and/or the characteristics of each individual natural object. The late Middle Ages was in this respect an age of transition. Many of the writers discussed in this book were involved to some extent, *i. e.* depending on their specific view of the theory of ideas and their metaphysical convictions, in the development of a new notion of singular (or primary) substance and a new image of knowledge. This period represents a major turning point in the long path leading from the primary substance in Aristotle's *Categories* to Leibniz' individual substance⁷. The most important chapter in this history is undoubtedly Scotus' theory of personhood. The ontological status of individuals plays a key role here. Unlike other philosophers of his day (*e.g.* Giles of Rome) or of the immediately preceding decades (*e.g.* Thomas Aquinas), he does not regard individuals as inferior and subordinate to common natures. In his view, individuality (*i. e.* the fact of being something unique and unrepeatable which cannot possibly be reduced to anything else) is the highest perfection of substance. As a result, only substantial individuals (particularly human beings) represent the full and complete actuality of created beings.

7. See on this issue A.D. CONTI, *I presupposti metafisici del concetto di persona in Scotus*, in S. CASAMENTI (ed.), *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni nel moderno*, Edizioni Francescane, Bologna 1994, pp. 87-99; ID., *Alcune note su individuazione e struttura metafisica della sostanza prima in Duns Scoto*, «Antonianum» 76 (2001), pp. 111-144.

There was a third problem with Augustine's doctrine of exemplarism. It is hardly compatible with the image of God as pure and absolutely simple actuality, which Christian thinkers had borrowed from Aristotle. For how was the multiplicity of ideas (which are distinct from one another) to be reconciled with God's absolute simplicity? Since every idea is *in reality* identical with God's essence, the transitivity of the relationship of identity implies that the idea of horse must be identical with that of man, for they are both identical with God's essence. Consequently, all ideas should be the one and only divine essence. Yet this does not seem to be the case, for human beings and horses, which God brings into existence by using their respective ideas as models, differ by species⁸. Besides, based on Aristotle's view of perfection⁹, Augustine concludes that God must necessarily think about Himself. Thus, late medieval philosophers were faced with a further problem. They had to explain how God could perfectly know everything other than Himself simply by knowing Himself. In other words, they were forced to find some necessary relationship between the infinite number of ideas and the unicity of the divine essence.

There is a fourth issue that Augustine failed to solve: of what things are there ideas? One might claim that there are ideas of all such things as can be produced. But this is not a solution to the problem, just a different formulation of it. What is interesting here is the different view of individuals and matter that philosophers take, for matter plays a key role in the formation of sensible individuals – *i. e.* the ones inhabiting the sublunary world. One can either argue that there are ideas of single individuals and prime matter but no ideas of natural species, or that there are no ideas of single individuals and prime matter and that God only contains

8. McCord Adams has called this the "simplicity problem" (in *William Ockham*, p. 1036).

9. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 9, 1074b15-1075a5.

ideas of natural species (which does not prevent one from claiming that He knows individuals). According to some authors, like Duns Scotus and Giles of Rome, in God there are ideas of both natural species and individuals. Clearly, these divergent views lead to contrasting conceptions of reality. In particular, according to the second conception, individuals (human individuals included) have no value in themselves, they are mere epiphenomena of creation. God must produce them if He is to allow certain species to exist, yet He does not want them directly. On the first view, individuals are the creation, *i. e.* each of them is the prime and direct object of God's creative will.

Since the fourth point just mentioned is connected with the problem of universals, a fifth problematic knot is to be found in the question of the existence *in re* of universal natures (or common essences), and a sixth in the question concerning the status of ideas in relation to the "mind" of God. The notion of *esse obectivum* (in all its versions, from those of Duns Scotus or Peter Auriol to that of Paul of Venice) is fundamental in this context.

Some logico-metaphysical tools: identity and distinction

So much for the philosophical and theological content. Let us now move to the formal aspects and briefly discuss the logical tools these writers adopted or developed on an *ad hoc* basis. The notions of identity and distinction (or difference) play a crucial role here. They are used for determining correctly the relationship between divine ideas and divine essence as well as between two ideas. Divine essence and ideas are one and the same thing, *i. e.* divine essence itself. Yet, somehow they have to be distinguished. From this perspective, two main groups can be identified. (1) Some authors (in general, all those who came before Duns Scotus and, after him, thinkers like Ockham and Burley) use pretty standard tools, *i. e.*

such notions as real identity, real distinction and distinction of reason (which, properly speaking, is not a form of distinction, but a type of identity). The standard definition of real identity ran as follows (see, for instance, Duns Scotus himself, Ockham, and Burley): two things *a* and *b* are identical if and only if, for all the properties *P*, it is the case that *P* is predicated of *a* if and only if it is predicated of *b*. Conversely, two things *a* and *b* are really different if and only if there is at least a property *P* such as it inheres in *a* and not in *b* or *viceversa*. It is evident that such definitions can apply to substances only (the bearers of properties), but not to the properties themselves. It is also evident, however, that the ideas of species are similar to properties rather than being similar to their bearers. In any case, given two “things” (such as two divine ideas, like the idea of rosemary and that of rose, or the divine essence and a certain divine idea), such logical tools can admit either a total identity or a total distinction between them – there is no other possibility. Hence, it is very hard to justify how it is possible that there is a plurality of (different) ideas in God. (2) People like Henry of Ghent, Duns Scotus, almost all the Franciscan thinkers who came after Scotus, and late medieval realists such as John Wyclif and Paul of Venice, deeply influenced by Scotus’ paradigm, rely on intermediate forms of (identity and) distinction, such as intentional or formal distinction.

Accordingly, the former (group 1) very often fail to provide divine ideas with an adequate ontological status and to properly distinguish them from God’s essence. For them, the other possible way was that of assuming that the divine ideas have a their own being distinct from the being of divine essence – a typical Platonist position. As far as I know, only James of Ascoli and Petrus Thomae fully accepted such a conclusion. The latter (group 2) have a more functional logical apparatus with respect to their goal, *i. e.* distinguish the ideas between them and from divine essence and at the same time preserve their (real) identity with it. As is well known, Duns Scotus gave two different definitions of formal dis-

inction. He describes it in the *Lectura*¹⁰ and in the *Ordinatio*¹¹ as a symmetrical relation between two entities which cannot exist separately: two entities *x* and *y* are formally distinct if and only if (1) both of them are constitutive elements of the same reality, but (2) neither of them can exist by itself, nor (3) is part of the definite description of the other. In the *Reportata Parisiensia*¹² he defines it as an a-symmetrical relation between a whole reality and one of its constitutive elements: an entity *x* is *not formally identical* with another entity *y* if and only if (1) *y* is not part of the definite description of *x*, but (2) *x* and *y* are one and the same thing in reality. Scotus uses these two rather different notions of formal distinction mainly in order to illustrate respectively (1) how the genus and the specific difference, and the specific nature and the individual difference are linked together, and (2) the relations which hold between the divine nature and its three Persons, and between the human soul and its faculties¹³. Neither of these two notions of formal distinction is actually used by Scotus (or by his numerous followers) to explain the difference that runs between divine ideas and divine essence. Rather, a third notion of formal distinction, even weaker than the previous ones, seems to be relevant here. In this case, divine ideas would differ from divine essence by virtue of their be-

10. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, prologus et dd. 1-7, C. Balić et alii (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, XVI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1960, d. 2, pars 2, qq. 1-4, p. 216.

11. Cfr. ID., *Ordinatio*, I, dd. 1-2, C. Balić et alii (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, II, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950, d. 2, pars 2, qq. 1-4, pp. 356-57; II, d. 3, pars 1, q. 6, pp. 483-84.

12. Cfr. ID., *Reportata Parisiensia*, I, ed. Vivès, XXII, d. 33, qq. 2-3, pp. 402-408; I, d. 34, q. 1, p. 410.

13. On Scotus' theory of formal distinction see McCORD ADAMS, *Ockham on Identity and Distinction*, «Franciscan Studies» 36 (1976), pp. 5-74: 25-43; P. KING, *Duns Scotus on the Common Nature and Individual Difference*, «Philosophical Topics» 20 (1992), pp. 51-76; S.D. DUMONT, *Duns Scotus' Parisian Question on the Formal Distinction*, «Vivarium» 43/1 (2005), pp. 7-62.

ing the secondary object of divine thought itself. As a result, their reality would consist entirely in being like the contents of an act of thought, which is the divine essence itself. Yet, the first kind of formal distinction can still explain why two divine ideas differ from each other. The ideas of species differ in virtue of their genera or their specific difference, while the ideas of individuals because of their species and/or their individual difference (or *haecceitas*).

The very point of departure: Aquinas' theory and its limits

The cornerstone of almost every theory of divine exemplarism in the Late Middle Ages was the conviction that there is a close parallelism between human artificers as producers of artifacts and God as a creator. Only in this way, according to most of the late medieval philosophers and theologians, could the main goal of every theory of divine ideas (that is, the explanation of the rationality of creation as a free act of God) be achieved¹⁴. This parallelism entails that divine ideas must be at the same time principle of knowledge and of action in relation to God. Moreover, from a theological

14. Many late medieval authors thought that for explaining the production of artefacts by human makers we have to postulate the existence, in the mind of the maker, of one and the same idea for all the artefacts of the same kind or type. Since they share all the main features and are almost identical with each other, they have to be produced on the basis of a unique general model. It is the same in the case of God – see, for instance, THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, *Fratres Praedicatorum* (edd.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, IV, Typographia Polyglotta, Roma 1888, q. 14, art. 8; I, q. 15, art. 1-3; GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera philosophica et theologica. Opera theologica*, IV. *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*, d. 35, q. 5, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N. Y., 1978, pp. 479-505; PAULUS VENETUS, *Lectura super librum Metaphysicorum*, VII, tr. 3, cap. 2, Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 324, ff. 297ra-298vb, especially f. 298ra: «Hec opinio probabilis est et bene fundata; sed remanent dubia propter similitudinem quam omnes concedunt inter artificem creatum et increatum preter distinctionem realem repletam in artifice creato».

point of view, it is necessary to assume that God does not bring into existence all the ideas which are present in His mind, otherwise creation would not be a free choice, but a necessary act. This implies that (1) there must be a difference between the ideas *qua* the supreme principle of understanding of possibles and divine ideas *qua* practical principles of the production of creatures; and (2) the set of divine ideas which are also practical principles of the production of creatures is to be a proper sub-set of the set of the divine ideas. As a matter of fact, this is the main distinction among divine ideas drawn by Thomas Aquinas in his *Summa theologiae*.

Although Duns Scotus' theory of exemplarism was the most influential in the fourteenth century, and not only within the Franciscan school, Aquinas' doctrine of divine ideas stands at the beginning of the complex history of the theories of exemplarism in the late Middle Ages. In fact, Augustine had not been able to identify any problematic knot connected with the theory of divine ideas, while Thomas was the first author to systematically tackle them. For this reason, his theory is an excellent reference point for a better understanding of all the various theories worked out in the fourteenth century, since it was the polemical target of Duns Scotus' theory, on the one side, and the source of many other theories, on the other side.

Aquinas' most complete exposition of his doctrine of exemplarism is that we find in the *quaestiones* 14 and 15 of the first part of his *Summa theologiae*. According to him, divine ideas are really the same as the divine essence, but distinct in reason from it, as God is absolutely simple and nothing different from His essence is present in Him¹⁵. The really existent divine essence is one simple thing, that

15. On Aquinas' theory of divine exemplarism see at least V.P. BRANICK, *The Unity of the Divine Ideas*, «The New Scholasticism» 42 (1968), pp. 171-201; L.-B. GEIGER, *Les idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas*, in A. MAURER (ed. by), *St. Thomas Aquinas. Commemorative Studies*, 2 vols., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, I, pp. 175-209; M.D. JORDAN, *The Intelligibility of the World and the*

implies no real internal complexity. Divine ideas are the divine essence *qua* viewed by itself as imitable, since God's knowledge originates entirely within Himself. Therefore the divine essence itself is the unique idea of all possible things¹⁶, so that everything created has a certain similarity to the divine essence¹⁷. According to Thomas, these relationships which multiply the ideas are in God, and not in creatures, but they are not real entities; they are a sort of mental entities (*respectus intellecti a Deo*)¹⁸. Therefore, the name "idea" refers to divine essence, but it does not connote the divine essence as it is in itself, but as it is the real model of every creature. The fullness of God's perfection is imitated by participation by every possible creature in its own way, as any imitation of the divine essence is always partial and inadequate. Thus, the ideas are the standards against which the particular natures of created individuals are measured (*rerum perfectiones*), and the formal principles which show and determine the internal structure of things¹⁹.

When any given possible creature is brought into existence by the divine will, then the divine idea which is its corresponding formal principle also serves as a model of divine creation, thereby becoming an *exemplar* in the strict sense of the term. As a consequence, according to Aquinas, there is a difference between a di-

Divine Ideas in Aquinas, «Review of Metaphysics» 38 (1984), pp. 17-32; J. Ross, *Aquinas' Exemplarism; Aquinas' Voluntarism*, «The American Catholic Philosophical Quarterly» 64 (1990), pp. 171-98; BOLAND, *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas*.

16. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 15, art. 1.

17. Cfr. *ibidem*, I, q. 15, art. 2.

18. Cfr. *ibidem*, I, q. 6, art. 2; q. 15, art. 1. There is some kind of prestige trick here, because as a matter of fact the capability of being infinitely imitated is to be a real property of divine essence, if creatures somehow "imitate" God – as they do, in Thomas' opinion. Furthermore, the ways of imitation of the divine essence must be something real if they can be understood by God, since Thomas ignores the *esse obiectivum*, and so the object of any act of intellection is always a "thing", that is, something which exists *in actu* or *in potentia*.

19. Cfr. *ibidem*, I, q. 14, art. 6.

vine idea as a *ratio* by means of which God eternally thinks of any given possible and as an *exemplar* by means of which God produces an individual or a certain set of individuals²⁰. As a principle of understanding (*ratio*) the idea is linked to mere possibles, while as a paradigm (or pattern) of production (*exemplar*) it is linked to the things which are (or were or will be) part of the actual world. This distinction is fundamental, since it entails a rejection of the plenitude principle, so preventing Thomas' system from lapsing into a form of necessitarianism. In fact, according to this account, the two spheres of existent and possible do not coincide, as the existent is a subset of the possible. The possible is grounded on God considered as a knower, while the existent is grounded on God considered as a maker. Ideas play a role in both divine knowledge and creation, but God does not give existence to every possible individual corresponding to a certain idea nor to every idea present in His mind. In this gap between the two spheres lies the mystery of divine volition and freedom, as nothing can prompt God to exert His omnipotence in order to give existence to one idea or another.

In Aquinas' view, the plurality of ideas is not repugnant to the divine absolute simplicity, because ideas are not to be regarded as forms by which God understands (*species intelligibiles*), but as objects of understanding, since within Thomas' system it is the divine essence itself which plays the role of *species intelligibilis*, and a multiplicity of things understood does not cause any composition in the mind which understands them²¹. So the really existent divine essence is one simple thing, without any real internal complexity but only a rational composition, since divine ideas are the divine essence as understood by itself as imitable. On the other hand, if ideas were the sole objects of divine intellection (*quod intelligitur*) when God thinks of Himself,

20. Cfr. *ibidem*, I, q. 15, art. 3.

21. Cfr. *ibidem*, I, q. 15, art. 2.

then He could not know individuals adequately and consequently could not exercise his providence and justice.

As far as the problem of the divine knowledge of individuals is concerned, Aquinas thought that God conceives of not only created natures (which directly correspond to divine ideas), but also created individuals perfectly. He argued that, since God is the first cause, whose proper effect is being (*esse*), and it is through His knowledge (*scientia*) that God produces everything, therefore He necessarily conceives of all that He creates²². It could not be otherwise, since the intelligible species of the divine intellect is the divine essence itself, which is the efficient cause of the individual creatures and of their own metaphysical principles. Individuals fall within the horizon of divine science as God knows perfectly their metaphysical constituents, *i. e.* form, which is an instantiation of one of the divine ideas, and matter, which is their true principle of individuation.

This last affirmation introduces the fourth (sub)problem connected with the doctrine of divine exemplarism, that is, the question of what items are covered by ideas, and, in particular, whether prime matter and individuals have their corresponding ideas in the mind of God or not. According to Aquinas, since matter has been created by God, though not apart from form, matter has its idea in God, but not apart from the idea of the composite; for matter in itself can neither exist, nor be known²³. It is not impossible, however, that there is a distinct idea of prime matter in God, if “idea” is taken broadly to signify a simple principle of understanding (*ratio*), and not an *exemplar*. This same way of reasoning holds for inseparable accidents: because they come into being along with their subjects, they have no distinct idea apart from the ideas of their subjects²⁴.

22. Cfr. *ibidem*, I, q. 14, art. 11.

23. Cfr. *ibidem*, I, q. 15, art. 3.

24. Cfr. *ibidem*.

More difficult is to determine Aquinas' view about individuals. Thomas many times maintains that divine ideas are universals and more precisely that they are ideas of species. Moreover, according to him, the individual substance is not the aim of nature, but the species is. On the other hand, it is true that in the commentary on the *Sentences*²⁵ and in his *Quaestiones de veritate*²⁶ Thomas seems to admit the existence in God of ideas of individuals.

In his theory of exemplarism, Aquinas appeals to a sort of non-real mode of existence of divine ideas, originating from the relations of imitability holding between the divine essence and possible creatures, so that the existence of divine ideas is purely of reason. This choice strengthens the thesis that there is only one divine idea, that is, the divine essence itself considered as imitable (*divina essentia sub respectu imitabilitatis*)²⁷. In Thomas' view, this imitability proper to the divine essence is sufficient to expound the production of creatures as well as God's knowledge of them. In fact, each creature is somehow similar to the divine essence and, conversely, the divine essence is similar to each creature, since it is their model. God, who does not know anything but Himself, can therefore perfectly conceive of and create each possible individual in virtue of the fact that each individual can be traced back to one of the infinite possible imitations of His essence. Although nowhere in Thomas' works can we find the above mentioned thesis sharply stated, it is evident that in Aquinas' view God is the similitude of all things according to His essence, and therefore divine ideas are identical with His essence (*idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia*).

25. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, P. Mandonnet (ed.), P. Lethielleux, Paris 1929, d. 36, q. 2, art. 3.

26. Cfr. ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, A. Dondaine (ed.), in *Opera omnia. Editio Leonina*, XXII, Editori di San Tommaso, Roma 1970, q. 3, art. 8.

27. And in fact this thesis was explicitly upheld by Giles of Rome, cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet*, I, q. 9, ed. Lovanii 1646, pp. 20-21.

Consequently, within Thomas' system, the "simplicity problem" has no effective solution, insofar as the only logical tools that he can use for describing the relationships between the divine essence and the divine ideas are the two relations of real identity and notional (or mental) distinction (or difference of reason), which are inadequate to that goal.

Duns Scotus' innovation

Because of the difficulties which arise from Aquinas' proposal, it is not surprising that between the end of the thirteenth and the beginning of the fourteenth centuries many authors endeavoured to expound new formulations of the Augustinian theory of exemplarism. The most successful attempt was that of Duns Scotus. His discussion of divine ideas shows a completely different approach to the matter in relation to that of Thomas. Scotus rejects the most common explanation on many important points, and tries to fit the theory into his general philosophy by subordinating the existence of divine ideas to God's thought and will. He believed that the traditional interpretation of Augustine's doctrine was misleading, since it assumes that God thinks of the possibles as they (*qua* ideas) are present in His mind from eternity. According to Scotus, it is just the opposite: the possibles are present (*qua* ideas) in God's mind because He thinks of them. Were the common opinion true, divine ideas would be something real, grounded on mental relations, and to a certain extent they would be independent of the divine intellect. In fact, according to Scotus, the principle of knowledge (*ratio intelligendi*) naturally precedes the act of understanding itself and is independent of it; thus, if the divine ideas were *rationes intelligendi*, they would precede and be independent of the act of understanding by which God thinks of His essence as infinitely imitable. Therefore, the ideas would not

be the effect of God's intellection of His essence, but the cause – an unacceptable conclusion²⁸.

As a consequence, Scotus gives a description of the logical steps of the mental process which precedes the free act of creation, through which God chooses the possibles that will become realities and gives them *esse reale*. These steps are as follows: first, the divine intellect thinks of the divine essence in itself; second, it produces the ideas of the possibles in their intelligible being (*esse intelligibile*) and thinks of them; third, the divine intellect compares its own intellections to the intelligibles, and thereby produces a mental relation (*relatio rationis*) for each intelligible; fourth, it reflects on these mental relations and knows them as such²⁹.

As is evident, the relation of imitability plays no decisive role in this “chain” of mental actions, nor do the *respectus rationis*, which, in contrast, were the cause of the multiplicity of ideas according to Thomas Aquinas. This explanation has the merit of solving the two main problems raised by the Thomistic theory, namely the presence in God of a plurality of “things” co-eternal with His mind, and the possibility of a perfect knowledge of individuals. In Scotus' opinion, the ideas are the objects produced by the mental activity of God, and in God there are not only ideas of universal natures, but of individuals also, and more precisely, of all producible singular creatures that the divine mind can conceive (*ideae divinae maxime erunt singularium*)³⁰.

28. Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dd. 26-48, C. Balić *et alii* (edd.), in *Commissio Scotistica Internationalis* (edd.), *Opera omnia*, VI, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, d. 35, q. un., n. 21, p. 253.

29. Cfr. *ibidem*, I, d. 35, q. un., n. 32, p. 258.

30. Another feature of Aquinas' theory that Scotus criticises (but much less convincingly) is the distinction between ideas as *exemplaria* and ideas as mere *rationes* (*intelligendi*), or, in other terms, between practical and speculative knowledge in God. According to Scotus, even though this distinction is valid for human beings, it is meaningless if applied to God. This distinction arises in a setting wherein there are naturally preordained ends and naturally given states of affairs which

Yet Scotus' solution is weak on one important point: it does not clarify the relation between the divine essence which God thinks of "at the first instant" and the ideas of possibles that He produces straight after. The relationship between these ideas and the essence is left ambiguous. What Duns Scotus seems to suggest is that God produces the ideas of possibles as He is able to create – that is to say, as He is omnipotent. In fact, God creates the world since He can, and He thinks of every makable thing before creating the world since He is an infinitely intelligent agent, and every intelligent agent acts according to some plan. Scotus' position on the problem of the scope of ideas derives from this thesis. As God is the paradigmatic case of an intelligent agent, He must have perfect knowledge of each part of what He will create, even those parts that cannot exist inseparably from their own *supposita* and/or *subiecta*³¹. So, in Scotus' view, matter has its own distinct divine idea, since it has some entity and intelligibility as a constitutive element of composite substances (*materia est ex se et secundum se ens, ergo per se potest fieri, et per consequens habet propriam ideam in Deo*)³², just as species, genera and inseparable accidents do³³. By modifying the status of divine ideas and enlarging the items covered by them, Scotus is attempting to formulate a new theory more consistent than that of Aquinas with the thesis

limit the operating of the free (human) agent; but this is something unacceptable in the case of God's actions. As a result, Scotus maintains that divine ideas are of one and the same type: at the same time, speculative and practical. Consequently, ideates also are of one and the same type, as far as they are all pure possibles, to some of which God's will, in a second, logically distinct moment (or instant of nature), gives actual being. See SCOTUS, *Reportatio parisiensis* I-A, d. 36, qq. 3-4, nn. 18-19, T. Noone (ed.), in Id., *Scotus on divine ideas*: Rep. Paris. I-A, d. 36, «Medioevo» 24 (1998), pp. 359-453: 430-31. On Scotus' theory of divine ideas, in addition to the article just mentioned (pp. 359-90), cfr. also the essays by T. Noone and C.A. Vater; J.F. Falà; and E. Dezza in the present volume.

31. Cfr. NOONE, *Scotus on divine ideas*, p. 377.

32. SCOTUS, *Reportatio Parisiensis* I-A, d. 36, qq. 3-4, nn. 20-24, pp. 431-33.

33. Cfr. *ibidem*, d. 36, qq. 3-4, nn. 25-28, pp. 433-35.

of divine simplicity and actuality, as it dispenses with the mental relations on which divine ideas would be grounded according to Thomas' opinion, and it maintains that divine ideas are only a secondary object of God's intuitive understanding, inasmuch as they are secondarily contained in the divine self-cognition.

Exemplarism coming to an end: Ockham's emptying out the problem

Duns Scotus rejected divine ideas as relations, identified them as the secondary object of God's cognition, and substituted ideas of individuals for ideas of species. Among the Franciscans who came after Scotus, some seemingly tried to identify the divine ideas, considered as objects of divine cognition, more closely with the divine essence itself, others insisted on their role of exemplars in creation. Peter Auriol attacked Scotus' position and did not reserve any real function for the ideas in creation, whereas Landulph Caracciolo emphasized the role of divine ideas. Francis Meyronnes returned to Augustine's original formulation of the theory, and Petrus Thomae sustained that divine ideas are in the divine essence prior to any divine thinking of them and follow the divine essence in the order of divine cognition. Many different and interesting outcomes, but the real end of the story that this book tells us is Ockham's theory of divine ideas, since it is the pendant of his rejection of the extra-mental existence of universals and of the mental existence of intelligible species, for in his view both divine ideas and common natures (or natural species) are unnecessary for explaining individual realities, just as (human) intelligible species are unnecessary for explaining (our) knowledge.

The central thesis of Ockham's doctrine is that divine ideas are the creatures themselves *qua* known by God as pure possibles (*cum Deus ipsammet creaturam producibilem praecognoscat, ipsamet vere erit idea*). As

a consequence, for him the term “idea” is a relative term, as any idea is the idea of some ideal or ideate, and hence it has no real definition. Therefore, the noun “idea” does not designate a given set of objects that can be conveniently described by means of one or more common features, but it merely signifies a certain function: an idea is anything that, once understood by an intelligent and productive power, makes it able to bring into reality something concrete³⁴. According to the *Venerabilis Inceptor*, divine ideas are not really the same as the divine essence but distinct in reason from it, nor does God conceive of creatures only insofar as they are represented by the divine essence itself³⁵ – as, on the contrary, Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and Giles of Rome have taught. After all, if the ideas were really identical with the divine essence – argues Ockham – then any idea would be exactly (*praecise*) the divine essence, or it would be the divine essence plus something else – that is, in this case, plus a relation of reason. Were any idea exactly the divine essence, then the divine essence would be multiplied as many times as there are ideas, and so there would be an infinite number of divine essences. Were any idea the divine essence plus a relation of reason, then the ideas would be really different from the divine essence and not identical with it³⁶.

In Ockham’s opinion, the understanding of the sole divine essence is insufficient for granting the rationality of creation, since the production of something is rational if and only if the producer analytically knows what he is going to produce – and creatures in no way are the divine essence³⁷. Ideas are the objects of God’s cognition; however, as such they cannot be but the creatures themselves (*ipsa*

34. Cfr. OCKHAM, *In I Sententiarum*, d. 35, q. 5, in *Opera theologica*, IV, pp. 485-86. On Ockham’s theory of divine ideas see McCord Adams, *William Ockham*, pp. 1033-63. Cfr. also the essay by A. Ghisalberti in the present volume.

35. Cfr. *ibidem*, p. 487.

36. Cfr. *ibidem*, pp. 487-88.

37. Cfr. *ibidem*, pp. 488-89.

creatura est idea)³⁸. In fact, it is logically inconsistent that the objects of divine intellection (the ideas) are different from the objects of divine creation (individual creatures) if God is both omnipotent and omniscient. Thus, Ockham thinks that God knows creatures not mediately by understanding something else, but immediately in themselves, and creates what He creates directly, without using something else as a formal principle of his action. The rationality of his acts implies that He knows perfectly what He creates, and his omnipotence requires that He wants to create just what He creates: concrete individuals³⁹ – a thesis which cuts off the problem of divine exemplarism. Since all the ideas are ideas of individuals, God's knowledge is by direct acquaintance, without any kind of law, rule or standard under which individuals have to be subsumed, or by which they can be explained. The created world is a mere collection of individuals.

This explanation implies that the term 'idea' refers to creatures both in direct (*in recto*) and indirect way (*in obliquo*)⁴⁰. This means that, according to Ockham, an idea is the detailed description of a creature *qua* present in the mind of God, and, in its turn, this detailed description is nothing else but the creature itself *qua* perfectly understood, as the highest understanding of a thing is that one which enables the knower to bring into being that thing⁴¹. Accordingly, there is no necessity of postulating the existence of ideas in God, if they are considered as formal principles of knowledge distinct from creatures themselves, or as principles of imitability of the divine essence, or as entities of reason by means of which God knows and produces creatures. In Ockham's view, each idea is the detailed description of one possible creature, which God looks to when He wants to bring into being a given possible creature⁴².

38. Cfr. *ibidem*, p. 488.

39. Cfr. *ibidem*.

40. Cfr. *ibidem*, p. 490.

41. Cf. *ibidem*.

42. Cfr. *ibidem*, p. 492.

From this analysis Ockham draws the following seven conclusions, which completely deprive divine exemplarism of any real content: (1) ideas are present in God as the objects of his understanding (*obiective tamquam quaedam cognita*), and not as something real in a substrate of existence (*subiective et realiter*), since they are possible creatures themselves. (2) There is a distinct idea for any possible thing that God can create. (3) To the singular matter and form of any substantial individuals there corresponds a distinct idea in God's mind. (4) Any divine idea is the idea of something singular, as singulars only can be brought into being (*ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia*). (5) There are not ideas of species, genera, differences and so on in God, since universals are concepts existing in our intellects only. (6) There are not ideas of privations and negations, nor of evil and fault, as their reality is not distinct from that of the positive things actually existent (*non sunt res distinctae ab aliis rebus*). (7) God's ideas are infinite in number, since God can create an infinite number of things⁴³.

By way of conclusion

This book outlines the history of the doctrine of divine exemplarism among Franciscan thinkers in the late Middle Ages. By looking at the connections between this theory and its metaphysical and theological background, it aims to shed new light on two crucial problems of medieval theology, *i. e.* God's knowledge of the world and its creation. It will hopefully stimulate a critical rethink of them. The solutions of the problems listed in the first section crossed with the types of distinction admitted can be used as an interpretative scheme for producing a systematic classification of the various theories examined in this book and assessing by specific

43. Cfr. *ibidem*, p. 493.

references the degree of similarity between them. This scheme will allow us to appraise the effort to systematize and improve Augustine's theory of divine exemplarism that so many late medieval philosophers passionately devoted themselves to. This attempt made them increasingly aware of the limitations of Augustine's doctrine and of the threat that some of its aspects posed to the content of Revelation.

Before any other consideration, it is worth noting here that, according to both Augustine and the medieval philosophers discussed in this book, God's mind does not contain any kind of law which (1) is independent of the nature of its objects and (2) regulates what will occur (or could have occurred) in the universe that God will create (or could have created)⁴⁴. It is the ideas of species (or of single individuals) in God's mind, corresponding to (the common natures of) individuals which God will create (or could have created), that pre-contain in themselves all the relationships individuals can have between them. With the notable exception of Auriol and Ockham, who deny the existence of common natures in the world and hence of natural species as well, the principles by which late medieval philosophers and theologians explain the order in the world are not univocally determined elements underlying phenomenal reality, but the reasons inherent in physical reality. In their view, what a thing is (and/or does) is a necessary consequence of its substantial essence (or of its common nature). Such essences predetermine the types and frameworks within which the natural objects inhabiting and forming the universe manifest themselves as phenomena. This being so, many late medieval theories of divine exemplarism can be described as the application of such an explanation to the problem of creation.

44. In the case of Ockham, who rejects the existence of universal essences, this implies that the universe is not really ordered in itself – even if it is ordinariable.

It is God's essence that predetermines the possible worlds and their respective types of order. God's will only chooses whether to create a world and what kind of world, or even (as in Wyclif's case⁴⁵) acquiesces in the creation of the one and only universe that is necessarily inherent in God's essence from all eternity⁴⁶.

A first point that emerges very clearly from the analyses carried out here is that the logical tools available to the various authors strongly condition the positions taken on the simplicity problem, that most important. Without an instrument such as the formal distinction, in one of its many versions, it is almost impossible for a late medieval thinker not to end up either denying the existence of ideas in God or making them practically independent from Him. This outcomes are not surprising, but those logically expected once one keeps in mind that (1) the god of Aristotle is incompatible with the knowledge and creation of the world; (2) the image of God proper to late medieval theologians was mainly taken from Aristotle; (3) the only possible alternative image of God was the Intellect of the Neoplatonists, whose Ideas were in a certain way independent of it. After all, this is the basic dilemma of every late medieval theologian: to be or not to be faithful to Aristotle. The underlying problem at stake when medievals discuss divine exemplarism is that of how to conceive and speak of the Christian god in Aristotelian terms. God serves two roles in Aristotle's philosophy: it is the source of every motion and change in the universe, and stands at the summit of the chain of beings of the universe by providing the unique example of pure form and act, existing without any relation to matter and potency. Aristotle does not attribute love, goodness, justice, mercy, and providence to

45. On Wyclif's theory of divine ideas see A.D. CONTI, *Wyclif as an Opponent of Ockham: a Case of Realist Reaction to Ockham's Approach to Logic, Metaphysics, and Theology*, in CH. RODE (ed. by), *A Companion to Responses to Ockham*, Brill, Leiden-Boston 2016 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 65), pp. 109-139: 131-137.

46. There is of course the remarkable exception of Ockham's theory, which is an attempt to demonstrate from within the logical impossibility of such an argument.

god, nor omniscience and omnipotence, but self-consciousness and self-contemplation only. Aristotle's god is simple, perfect, immutable, and eternal. In sum, unlike God (the Christian god), the god of Aristotle is not a personal god. In order to "allow" God to be simple and immutable, like Aristotle's god, and at the same time omniscient and creator, like the god of *Genesis*, late medieval theologians had to bond the ideas to divine essence through a necessary but non-real link: imitability. So, in Thomas Aquinas the multitude of divine ideas is produced by those relations of reason by means of which God views his essence as capable of being infinitely imitated. Once again, unfortunately a relation of reason is not a real entity, but a mental one, and in God's mind there is no room for anything different from the unique and sole act of thinking by which God thinks of Himself.

This requires that ideas become both direct, but secondary, objects of divine intellection (the primary object being the divine essence itself) and be to a certain degree hypostatized thanks to the formal distinction – a process which took place within Duns Scotus' and his followers' systems. That the ideas are direct but secondary objects of divine intellection means that God's intellection first grasps the divine essence and then ideas, even though God's intuition of Himself and God's intuition of ideas are not distinct. In fact, divine ideas are not the specific natures of creatures as creatures are conceived of *terminative* in themselves by God, but as they are conceived of *subiective* in Him, that is, by means of a different reality (the divine essence) and according to their relation of ontological dependence upon the divine essence itself. Moreover, the identity between divine ideas and the *esse ideale* proper to specific natures, and the relation of one-to-many holding between specific natures and the individuals which originate from them, explain how God can know individuals perfectly. Infinite individual causal principles are connected with one and the same (divine) idea of species, formally distinct from each other. They correspond to the thisnesses (*haecceitates*), which on the level of existence give rise to individuals from species. As thisnesses

are the formal principles in virtue of which individuals are what they are, something particular, concrete, and perfectly determined in itself, so these individual causal principles deriving from ideas are what causes the passage from the specific ideal standard to the analytical description of its instantiations. From that point of view, almost all Scotus' choices were a point of no return in relation to the development of the doctrine of medieval exemplarism.

Ockham's dissolution of the doctrine is the logical consequence of his refusal of the formal distinction and of the species theory of cognition. In his view, both divine ideas and human intelligible species are unnecessary for explaining knowledge. This is the inner sense of his identification of ideas with creatures themselves. Ockham agrees with Aquinas and Scotus that ideas are the objects of God's cognition, but as such they cannot be but creatures themselves. In fact, according to Ockham, it is logically inconsistent that the objects of divine intellection (ideas) are different from the objects of divine creation (individual creatures), if God is both omnipotent and omniscient. Furthermore, since all ideas are ideas of individuals, God's knowledge is by direct acquaintance – as we have seen.

In conclusion, if we consider the whole story told here from the point of view of the different attitude that the Franciscan authors analyzed show with regard to the problem of the relation between Aristotelian reasons and faith's requirements, three main approaches can be roughly identified. (1) Some people, not particularly aware of the contrast between philosophical tools and the content of Augustine's doctrine of exemplarism, tried to defend and clarify that content by inadequate means, thus producing a somehow distorted interpretation of the views they intended to illustrate. This is the case with Thomas Aquinas and Giles of Rome, and among the writers discussed here Alexander of Hales, John of la Rochelle, Bonaventure of Bagnoregio, and Peter John Olivi. For instance, on the one hand Olivi claims that it is wrong to say that there is a real plurality of

ideas in God, since there is no real difference between divine ideas and God Himself – the ideas are in no way different from the divine essence. On the other hand, he does not deny the existence of the divine ideas, for their multitude is necessary in order to explain the infinity and the universality of God.

(2) Others force those contents into the constraints of a (preconceived) philosophical system, thus doing away with the philosophical meaning of the views they aim to clarify. This trend is represented here by James of Ascoli, Peter Auriol, and Petrus Thomae. Auriol's analysis of the question of divine simplicity is a sort of demolition of the thesis of the existence of divine ideas, since his theory does not reserve any real function for the ideas in creation. The imitability proper to the divine essence is more than enough to explain the production of creatures as well as God's knowledge of them. On the contrary, Petrus Thomae, dealing with the question of the reality and ontological status of the divine ideas, argues that divine ideas are the creatures as known by God and that they have real, true, and eternal being distinct from the divine being.

(3) Finally, some people take the opposed view. Arguing that the Holy Scriptures should take precedence over any philosophical system, they attempt to develop a new philosophical paradigm that will adequately explain the content of faith, or at least be wholly compatible with it, thereby breaking new ground for philosophical thinking. Such is the stance of Duns Scotus and William Ockham. They are aware of the multiple problems with this program and are therefore willing to make any necessary changes to their conceptual tools and blend schemes and notions borrowed from different or even contrasting systems in an original synthesis.

Index of names

- | | |
|---|--|
| <p>Acardus de S. Victore, xxv, 438, 439, 441, 442n, 444, 450, 454, 456</p> <p>Adams, M. McCord, 208n, 422, 463, 464n, 466n, 469n, 480n</p> <p>Adriaen, M., 8n</p> <p>Aegidius de Bensa, 81n</p> <p>Aegidius Romanus, xxvi, 465, 467, 475n, 480, 486</p> <p>Aertsen, J.A., 271n</p> <p>Aiello, M., 45n</p> <p>Albertus Magnus, xiiii, 31n, 42n, 44n, 45n, 48, 61, 109n, 110n, 279, 286n, 287, 293</p> <p>Alexander Halensis, xiv, xxvii, 1, 2, 6n, 10, 12-23, 29n, 31n, 35n, 486</p> <p>Alliney, G., 101-105, 106n, 107n, 149n, 164n, 177n</p> <p>Almagno, R.S., 52n</p> <p>Amalricus de Bena, 12</p> <p>Ambrosius Mediolanensis (episcopus), 268, 275, 279, 358</p> | <p>Amerini, F., 217n, 242n</p> <p>Ammonius Hermiae, 35n</p> <p>Anastasius Bibliothecarius, 286n</p> <p>Andrée, A., 3n</p> <p>Andrews, R. 376n</p> <p>Angotti, Cl., 11n</p> <p>Anselmus Cantuariensis, xxv, 57, 58, 263n, 391, 393, 438, 439, 450, 454</p> <p>Anselmus Laudunensis, 3n</p> <p>Antonius Andreae, 242n, 243n</p> <p>Apuleius, 239</p> <p>Aristoteles, xi, xv, xxiii, xxv, 12n, 20n, 25, 26, 29-32, 33n, 37-39, 40n, 41, 42, 43n, 44-49, 60, 61, 90, 123n, 127n, 136n, 138n, 145, 146n, 147, 148, 158, 189n, 197n, 212n, 220, 221n, 231, 234, 240, 241, 242n, 243, 249, 255, 260, 269, 270, 275, 277, 278n, 279, 280, 283-286, 288, 291, 294, 297n, 303, 306, 314, 315n, 317, 322n, 324n, 325n, 329, 330, 331n, 332, 333, 334n, 335, 336, 337n, 359, 360, 362, 377, 378, 401n, 402, 410, 422, 465, 466, 484, 485</p> |
|---|--|

- Arlottus de Prato, 81n, 82n
- Arnaldus de Villanova, 92n, 371n
- Arnaldus Galiard, 56
- Arosio, M., 1n, 29n
- Asclepius Trallensis, 43n
- Aufredus Gonteri Brito, 372n
- Augustinus Hipponensis, xi, xii, xiii, xiv, xxii, xxiii, xxvi, xxvii, 3, 7n, 8, 9n, 11n, 14n, 20n, 21, 32n, 33, 39, 40n, 53, 57n, 59-61, 63n, 70, 92, 99, 110, 111, 177n, 189n, 204, 236, 243, 244, 246-249, 259, 264n, 265-269, 273, 275, 277, 280, 281, 284-286, 289, 291, 292, 302, 311, 317, 319, 322n, 323, 341n, 343, 345, 346, 347-351, 354, 355, 357, 359, 360, 374-378, 398, 408, 410, 453, 454, 456n, 457, 458n, 461-464, 466, 471, 476, 479, 483, 486
- Averroes, xxiii, 30, 31n, 32n, 48n, 61n, 90, 97, 189n, 223, 224, 230-232, 240, 241, 249n, 255, 260, 277, 281, 283n, 284, 301-304, 306-308, 314, 320, 324, 331n, 332, 333, 336, 338
- Avicenna, 46, 60, 61, 122, 243, 244, 265, 268-270, 276n, 277, 281, 297n, 321, 336, 341, 357-360
- Backus, I., 18n
- Balcoyiannopoulou, I., 238n
- Baldi, M., 30n
- Balić, C., 108n, 140n, 152n, 161n, 185n, 208n, 245n, 282, 376n, 388n, 390n, 404n, 420n, 455n, 469n, 477n
- Bardout, J.-Ch., xiiii, 78n, 111n, 133n
- Bartholomaeus Mastrius, 178n, 208n, 263n
- Bataillon, L.-J., 11n
- Bazán, B.C., 48n
- Beccarisi, A., 43n
- Benakis, L.G., 263n
- Beretta, B., 407n
- Berti, E., 32n
- Bérubé, C., 51, 52, 65
- Bettoni, E., 55n
- Bianchi, L.M., xin, xiiii, 31n, 122n, 138n
- Biard, J., 217
- Bihl, M., 177n
- Bobillier, S., xvi, 51, 78n
- Boer, S. de, 242n
- Boethius, 41n, 46n, 239

- Boland, V., 205n, 461n, 472n
- Bonaventura de Balneoregio, xi, xiiin, xiv, xv, xvi, xxvii, 1, 22, 25-29, 30n, 31-34, 35n, 36-44, 46, 47n, 49, 52n, 54, 65, 70, 75n, 76, 90, 91n, 92n, 101, 110n, 121, 122n, 243n, 251, 252, 376n, 486
- Borgnet, A., 61n, 109n
- Bos, E.P., 263n, 271, 274
- Bougerol, J.-G., 17n, 18n, 25n
- Boulnois, O., xiiin, 72n, 78n, 86n, 106, 111n, 113n, 114, 133n
- Boureau, A., 38n, 51n, 52n, 54, 55n, 66, 79n
- Brady, I., 6n, 52n, 301n, 323n
- Branick, V.P., 471n
- Brenet, J.-B., 48n
- Brown, S.F., 164n, 177n, 217n, 394n
- Burr, D., 52n
- Busse, 35n
- Buytaert, E.M., 204n
- Bychkov, O., 381n
- Bywater, I., 280
- Calcidius, 239-241, 278
- Caldera, F., 63n
- Cannizzo, G., 189n
- Cardullo, R.L., 43n
- Casamenti, S., 465n
- Cassiodorus, 8
- Cathala, M.-R., 45n
- Chandler, B., 432n
- Châtelain, A., 48n
- Chenu, M.-D., 48n
- Cicero Marcus Tullius, 239
- Clark, M.J., 4n
- Colish, M.L., 4n, 5n, 10n
- Combes, A., 429n, 438n
- Conti, A.D., xiiin, xxv, xxvi, 203, 205n, 219n, 248, 254, 461, 463n, 465n, 484n
- Cordonier, V., 31n
- Cosman, M.P., 432n
- Costa, I., 30n, 43n, 46n
- Courtenay, W.J., 177n, 371n, 241n
- Cova, L., 177n
- Crawford, F.S., 281, 308n, 90, 97n

- Cross, R., 86n, 105
- Cullen, C.M., 29n
- d'Onofrio, G., 6n, 401n,
- Darms, G., 281
- Decorte, J., 77n, 281
- Defraia, S., 78n
- Denifle, H., 48n
- Dettloff, W., 164n, 182n, 258n, 385n
- Dewender, T., 164n, 217n, 394n
- Dezza, E., xviii, 87n, 118n, 135, 153n, 180n, 208n, 246n, 380n, 403, 404n, 420n, 450n, 478
- Dijs, J., 394n
- Dionysius pseudo Areopagita, 16n, 42n, 45n, 46, 99, 189n, 279, 281, 285, 286n, 287, 289, 293, 346
- Dixsaut, M., 43n
- Dombart, B., 280
- Dondaine, A., 75n, 110n, 475n
- Donini, P., 43n
- Doolan, G.T., 45n, 77n, 205n
- Doyle, J.P., 394n
- Dreyer, M., 104n, 143n, 148n
- Drogo de Provincia, 81n
- Duba, W., xxi, xxii, 55n, 163n, 204n, 239, 241n, 242n, 249n, 262n, 264n, 279, 283, 301, 343, 372n, 386n
- Dumont, S. D., 55n, 104, 105, 141n, 177n, 381n, 469n
- Dunphy, W., 49n
- Durandus de Sancto Porciano, 238n
- Dutton, P.E., 240n
- Ebbesen, S., 216n, 217n
- Einstein, A., 461
- Emery, jr., K., 163n, 258n, 371n, 381n
- Enders, M., 216n
- Erismann, Ch., 44n
- Etzkorn, G.J., 147n
- Eustratius Niceanus, 30n, 43, 46, 281, 291n, 377
- Faes de Mottoni, B., 30n
- Falà, J.F., xiii, xiiii, xivn, xvi, xvii, 101, 105n, 106n, 121n, 376n, 478n
- Fattori, M., xii, xiiii, 36n, 122n
- Fedeli, M., xix, 101-105, 106n, 107n, 161, 181n, 258n, 385n

- Fedriga, R., 138n, 422, 423n
- Ferrari, F., 43n
- Fiorentino, F., 381n
- Fischer, B., 281
- Flores, J.C., 177n
- Forlivesi, M., 178n
- Fornaro, I., 12n
- Franciscus de Marchia, 241n, 244, 263, 372n
- Franciscus de Mayronis, xiiin, xxi, xxii, xxiii, xxvi, 208n, 243, 244, 263-279, 479, 350n, 369, 372n
- Friedman, R.L., 216n, 217n, 218n, 225n, 238n, 241n, 372n
- Gál, G., 372n
- Galluzzo, G., 242n
- Gauthier, R.-A., 45n, 48n, 121n, 280
- Geiger, L.-B., 471n
- Geraldus Odonis, 242, 372n
- Gerwing, M., 218n
- Ghellinck, J. de, 5n
- Ghisalberti, A., xxiii, xxiv, 401, 414n, 417n, 480n
- Gils, P.-M., 46n
- Gilson, É., 28n, 36n, 40n, 48n, 158
- Giocarinis, K., 43n
- Glorie, F., 3n, 280
- Glorieux, P., 102n
- Goff, J., 29n
- Goode, O., 373n
- Goris, J.M.J., 4n, 205n
- Gossiaux, M.D., 88n
- Gracia, J.J.E., 177n, 381n
- Gregorius I (papa), 20
- Gregory, T., 28n
- Grellard, C., 242n
- Griesebach, L., xiiin, 266n
- Gryson, R., 281
- Gualterus Burlaeus, 467, 468
- Guillelmus Autissiodorensis, xiiin
- Guillelmus de Alnwick, xix, xx, xxvi, 164n, 177, 178, 179n, 180-182, 183n, 184, 185n, 187n, 188n, 189, 190, 192n, 193, 194, 196, 197, 198, 201, 257, 380, 381n, 382, 386, 456, 457

- Guillelmus de Machaudio, 432n 149-151, 153n, 162, 173, 174-176, 189n, 245, 253, 261, 281, 282, 297n, 328n, 372, 376n, 387, 403, 408, 468, 480
- Guillelmus de Moerbeke, 31n
- Guillelmus de Ockham, 208n, 216n, 217n, 401-413, 414n, 415-420, 422-426, 463n, 464n, 466n, 467, 468, 469n, 470n, 479-483 484n, 486, 487
- Guillelmus Hentisberus, 138n
- Guillelmus Lamarensis, 52-54
- Guillelmus Ware, 104n, 105n
- Gummere, L.M., 282, 290n
- Hamesse, J., 36n, 280, 294n, 315n, 322n, 324n, 330n, 331n, 332n, 334n
- Hammond, J.M., 29n
- Harkins, C.L., 52n
- Hayduck, M., 43n
- Heil, G., 281
- Heinzmann, R., 164n, 182n, 258n, 385n
- Hellmann, J.A.W., 29n
- Henninger, M.G., 189n
- Henricus de Gandavo, x1n, xiv, xvii, xviii, xix, 51n, 52, 65, 75n, 77, 78, 79n, 82, 106n, 109, 110n, 111-114, 118, 120-125, 127-130, 132, 149-151, 153n, 162, 173, 174-176, 189n, 245, 253, 261, 281, 282, 297n, 328n, 372, 376n, 387, 403, 408, 468, 480
- Henricus de Harclay, 188, 189, 278
- Hervaeus Natalis, 394n
- Heylbut, G., 43n
- Himbertus de Garda, 264n
- Hintikka, J., 136n
- Hödl, L., 164n, 181n, 218n
- Hoenen, M.J.F.M., 32, 111n, 427n
- Hoffmann, T., 111n, 208n, 263n, 347n
- Hofmeister Pich, R., 135n, 141n, 163n
- Honnefelder, L., 104n, 143n, 148n, 211n
- Hörmann, W., 280
- Horowski, A., 12n
- Hübener, W., x11n, 266n
- Hugo de Novocastro, xxi, xxii, 149, 239, 241n, 244, 248-253, 257, 258, 262, 269, 277, 278, 386
- Iacobus de Aesculo, xix, xxvi, xxvii, 161, 163-176, 181, 182, 187, 188, 191, 192, 196, 200, 201, 257, 258n, 384, 385n, 386, 468, 487

- Iacobus de Viterbo, 88n
- Imbach, R., 26, 28, 29n, 43n, 49n
- Iodocus Badius Ascensius, 77n, 124n, 130n, 151n, 162n
- Iohannes Baconthorpe, 149
- Iohannes Canonicus, 243n
- Iohannes Damascenus, 5n
- Iohannes de Miricuria, 432n
- Iohannes de Murro, 81n
- Iohannes de Ripa, xivn, xv, xxiv-xxvii, 427-430, 432, 433n, 435, 438-441, 443-446, 448, 450, 451, 453-456, 458
- Iohannes de Rupella, xiv, xxvii, 1, 2, 17, 18n, 19-24, 486
- Iohannes Duns Scotus, xiv, xvi-xxiv, xxvi, xxvii, 51n, 55n, 72, 75-77, 81-89, 101, 102n, 103, 104, 105n, 106-108, 114, 115, 117-120, 125-133, 135-141, 142n, 143-147, 148n, 150-152, 153n, 154-158, 161-163, 164n, 172, 173, 175, 180, 185n, 187n, 201, 205, 207-211, 214, 225, 237, 239, 243-254, 257-259, 262, 263n, 264n, 265, 266, 268, 273, 275, 277, 278, 282, 290, 291n, 297n, 302n, 317n, 346n, 354, 371-373, 375-377, 378n, 379-383, 386-389, 390n, 394, 398, 399, 403-407, 419-421, 425, 426, 449, 453-457, 465, 467-469, 471, 476-479, 485-487
- Iohannes Garau, 81n
- Iohannes Pecham, 38n, 59
- Iohannes Poncius, 208n, 263n
- Iohannes Saracenus, 346n
- Iohannes Scythopolitanus, 286n
- Iohannes Scottus Eriugena, 282, 286n, 289n, 357n
- Iohannes Wyclif, 468, 484
- Iohannes XXII (papa), 371n
- Jaeger, W., 280
- Jansen, B., 56n, 64n, 65n, 66n, 67n, 68n, 70n, 71n, 79n
- Jeauneau, E., 240n, 282
- Jordan, M.D., 471n
- Kalb, A., 280
- Kaluza, Z., 240n
- Kant, I., 211n
- Kenny, A., 238n, 422n
- King, P., 86n, 469n
- Klima, G., 217n
- Kluxen, W., 137n

- Knuuttila, S., 137, 141n, 143, 149n, 153n
- Kobusch, T., 164n, 216n, 217n, 218n, 394n
- Kondoleon, T., 461n
- König-Pralong, C., 55n, 62n, 63n
- Kretzmann, N., 149n, 238n, 422n
- Kübel, W., 43n
- Laberge, D., 81n
- Lafleur, C., 240n
- Lagerlund, H., 242n
- Landgraf, A.M., 10n
- Landulfus Caracciolus, xxi, xxii, xxvi, 149, 239, 241n, 244, 253-262, 277, 279, 301, 479
- Ledoux, A., 177n, 178, 187n, 188, 189, 381n
- Lehtinen, A.I., 149n
- Leibniz, G. W. von, xxv, 463, 465
- Lenzi, M., xv, 25, 27n, 28n, 36n, 47n, 48n, 122n, 251
- Leonardi, C., 27n
- Leone, M., 45n
- Lička, L., 212n
- Little, A.G., 177n
- Lizzini, O., 48n
- Lonfat J., 46n
- Lovejoy, A., 136
- MacDonald, S., 143n, 144n
- Macken, R., 75n, 109n, 124n, 150n, 162n
- Macrobius, 239
- Mahoney, E., 243n
- Maierù, A., 138n
- Mandonnet, P., 45n, 205n, 475n
- Mansfeld, J., 461n
- Marabelli, C., 158n
- Maranesi, P., 27n
- Marcolino, V., 12n
- Marenbon, J., 41n
- Martineau, E., 438
- Martinus Lutherus, 263n
- Matthaeus de Aquasparta, 75n
- Maurer, A., 49n, 123n, 189n, 211n, 471n
- Maximus Confessor, 286n

- Meirinhos, J., 149n
- Mercken, H.P.F., 43n, 281, 291n
- Metzger, S.M., 371n
- Micaloni, L., 45n
- Michalski, K., 164n, 178n, 216n, 243n
- Minio-Paluello, L., 279, 280
- Moncho, J.R., 31n
- Morani, M., 31n
- Moreschini, C., 41n
- Mountain, W.J., 3n, 280
- Müller, M., 373n
- Muller, P., 423n
- Muni, A., 381n
- Muralt, A. de, 178n
- Murdoch, J.E., 423n, 432n
- Murphy, R., 51n
- Mutzenbecher, A., x1n, 33n, 110n, 280, 462n
- Nannini, A., x11n, xivn, xxiv, 155, 156n, 201n, 427, 450n, 451n
- Nemesius Emesenus, 31n
- Neschke-Hentschke, A., 240n
- Nicolas, J.H., 205n
- Nicolaus Bonetus, 240-243
- Nicolaus de Ultricuria, 242n
- Noone, T.B., xvi, 72n, 75, 76n, 77n, 118n, 128n, 133n, 156n, 164n, 177n, 208n, 247n, 282, 290n, 291n, 297n, 302n, 354n, 375n, 376n, 381n, 450n, 478n
- Normore, C.G., 148, 238n, 422
- Olszewski, M., 143n
- Pacheco, M.C., 149n
- Padlina, R., xxi, 164n, 278n, 279, 283
- Paladini, C., xx, 203, 254n
- Panofsky, E., x11n, 266n
- Papias, 282, 285
- Paravicini Bagliani, A., 27n, 164n
- Pasqualigo, Z., 178n
- Paulus (apostolus), 2-4, 7n, 8, 21, 22
- Paulus Venetus, 205n, 463n, 467, 468, 470n
- Peirce, C.S., 211n
- Pera, C., 46n

- Perler, D., 163n, 170, 171, 172n, 182n, 200n, 211n, 216n, 217n, 237
- Petrus Aureoli, xx, xxi, xxii, xxvi, xxvii, 203-205, 211-233, 235-238, 244, 253-256, 258-262, 272, 273, 282, 303, 304n, 306, 313n, 315, 326, 328, 371, 379, 467, 479, 483, 487
- Petrus Ceffons, 432n, 450, 451n
- Petrus de Palude, 238n
- Petrus de Rivo, 238n
- Petrus de Trabibus, xvi, xvii, 76, 78, 79, 80n, 81-83, 85, 88, 97
- Petrus Iohannis Olivi, xvi, xvii, xx-vii, 51-73, 76, 78, 79, 81-85, 88-91, 92n, 98n, 141n, 486
- Petrus Lombardus, xiv, xvii, 2, 3n, 4-7, 8n, 9-12, 18, 21-23, 108, 301, 321, 323, 372n, 398, 402, 475n
- Petrus Thomae, xxiii, xxvi, xxvii, 129, 257n, 371-375, 376n, 377-379, 381n, 382-398, 468, 479, 487
- Piché, D., 136
- Pickavé, M., 271n
- Pinborg, J., 238n, 422n
- Pini, G., 86n, 127n, 128n
- Piron, S., 51, 52, 53n, 54n, 55n, 62n, 70, 78n, 79, 90, 92n
- Plato, xi, xxiii, 12n, 26, 30, 31n, 39, 40n, 43n, 44, 60, 61n, 62, 136, 145, 146n, 221, 224, 226, 227, 234n, 239-244, 249, 265, 268, 269, 270, 275, 276n, 277, 278, 283n, 285, 286, 288, 290n, 291, 292n, 296n, 302n, 308, 317, 319n, 345n, 354, 357, 359, 360, 374, 377, 410
- Plevano, R., 77n
- Plotinus, 464n
- Pluta, O., 164n, 181n, 243n
- Popper, K., 271
- Porro, P., 43n, 48n, 124, 138n, 145n, 146n, 148n, 150n, 177n
- Prezioso, F.A., 215n
- Principe, W.H., 12n
- Proclus, 46
- Putallaz, Fr.-X., 49n, 53n, 56n,
- Quinto, R., 11n
- Quirke, J., 51n
- Radulphus Brito, 394n
- Ratzinger, J., 28n
- Reale, G., 145n
- Reina, M.E., 177n

- Reinhard, H.J.F., 218n
- Remigius Florentinus, 262n
- Renger, K., xiii, 266n
- Retucci, F., 43n
- Ribordy, O., 55n, 62n, 63n
- Richardus Coningtonus, xivn, 104, 105n, 120
- Richardus de Mediavilla, 63, 75n, 81n,
- Richardus Rufus Cornubiensis, 56n
- Rijk, L.M. de, xiii, 122, 461n
- Rikhof, H., 205n
- Riserbato, D., xiiin, xx, 158, 177, 178n, 257n, 381n, 458n
- Ritter, A., 281
- Robert, A., 242n
- Robertus Cowton, xiii, 120, 265, 266, 268, 282, 347n
- Robertus Grosseteste, 281
- Rode, Ch., 484n
- Roest, B., 101n
- Rogierius Bacon, 59
- Rogierius Marston, 59
- Rosemann, Ph.W., 4n, 5n, 111n, 12n, 372n
- Ross, D., 279, 280
- Ross, J., 472n
- Rossmann, H., 264n
- Rughetti, G., 45n
- Rusch, A., 3n
- Saccenti, R., xiv, 1, 35n
- Santi, F., 27n
- Schabel, C., xxi, xxii, 143n, 163n, 238n, 241n, 242n, 262n, 263n, 264n, 278n, 279, 301, 371n, 372n, 450n
- Scheffczyk, L., 164n, 182n, 258n, 385n
- Schenkl, K., 279
- Schmaus, M., 164n, 182n, 258n, 385n
- Schmutz, J., xiiin, 113n, 263n, 347n
- Schoenberger, R., 414n
- Schoot, H.J.M., 205n
- Sechi, M., 413, 419n
- Seneca, Lucius Annaeus, 189n, 282, 290, 374, 408
- Sigerus de Brabantia, 48, 49n

- Sileo, L., xiiii, 6n, 35n
- Simon de Lens, 81n
- Simon, P., 42n, 279, 286n, 293n
- Smith, G.R., xvi, xxiii, 118n, 128n, 129n, 163n, 164n, 248, 257n, 278n, 371, 373n, 376n, 378n, 379n, 381n, 385n
- Smith, L., 3n
- Socrates, 11, 143n, 221, 224, 226, 227, 234n
- Solère, J.-L., xiiii, 113n
- Souza, J.A. de Camargo Rodrigues de, 135n
- Spade, P.V., 149n
- Speer, A., 163n
- Stabile, G., 27n, 35n, 36n
- Stanbury, A., 399n
- Stephanus Langton, 4n, 10-12
- Stephanus Tempier, 26, 136, 419
- Stoppacci, P., 8n
- Sturlese, L., 43n
- Suárez, F., 178n, 211n
- Suarez-Nani, T., 55n, 62n, 63n, 164n
- Suchla, B.R., 281
- Szaif, J., 216n
- Tachau, K.H., 216n, 217n
- Teske, R., 281, 337n
- Thakkar, M., 238n
- Theophrastus, 231n, 281
- Thomas de Aquino, xiiii, xv, xx, xxvi, 26, 27n, 30n, 31n, 44-49, 52, 53, 61, 65, 77, 78, 80, 84n, 90, 91n, 93n, 97n, 110n, 111, 112, 121n, 146, 205-209, 211-214, 220, 224, 231, 232n, 253, 282, 296n, 375, 461n, 465, 470-480, 485, 486
- Thomas de Wylton, 164n, 189
- Thomas Eboracensis, 43n, 44n
- Todisco, O., 135
- Toivanen, J., 53n
- Trapp, D., 450n
- Trizio, M., 43n
- Trottmann, C., 51n, 65
- Valente, L., 45n
- Van Croesdijk, B.P., 399n
- Van Riet, S., 281, 321n, 336n, 357n
- Van Steenberghen, F., 29n, 38n

- Vanhamel, W., 65n, 124n, 150n
- Vanni Rovighi, S., 216n, 217n
- Vater, C.A., xvi, 72n, 75, 77n, 86n, 87n, 88n, 118n, 156n, 208n, 376n, 450n, 478n
- Verbeke, G., 31n
- Vian, P., 181n
- Vignaux, P., 263n
- Von Simson, O., 266n
- Vos, A., 137
- Vossenkuhl, W., 414n
- Vuillemin-Diem, G., 280
- Wanke, O., 257n, 373n, 381n
- Waszink, J.H., 278n
- Weber, H.P., 12n
- Weber, R., 281
- Weed, J.H., 205n
- Wieland, W., 42n
- Wilson, G.A., 77n, 79n, 149n, 282, 297n
- Wlodek, Z., 164n
- Wolff, C., 211n
- Wolter, A., 381n
- Wood, R., 104n, 143n, 148n
- Yokoyama, T., 164n, 174n, 182n, 258n, 385n
- Young, S.E., 2n, 10n
- Ypma, E., 88n
- Zalta, E.N., 217n
- Zavattero, I., XI
- Zier, M., 4n
- Zycha, I., 177n, 281

Index of manuscripts

- | | |
|---|---|
| <p>Admont, Stiftsbibliothek, Cod. 91
343</p> <p>Assisi, Biblioteca comunale, ms.
154 80n, 97</p> <p>Assisi, Fondo Antico presso la Bi-
blioteca del Sacro Convento,
ms. 166 177n</p> <p>Berlin, Staatsbibliothek, Theol.
Lat. 2°, 114 xiii</p> <p>Bologna, Biblioteca del Collegio di
Spagna, ms. 46 301</p> <p>Città del Vaticano, Biblioteca Aposto-
lica Vaticana, Borg. 123 282,
303n, 304n, 305n, 306n, 315n,
326n, 327n, 328n</p> <p>—, Borg. 171 189n</p> <p>—, Borg. 322 53n, 54n, 55n,
56n, 57n, 58n</p> <p>—, Borg. 329 204n</p> <p>—, Borg. 358 78n, 79n, 90, 91,
98n</p> <p>—, Chig. E.V. 152 239n, 240n</p> <p>—, Pal. lat. 1805 189n</p> | <p>—, Vat. lat. 691 17, 18n</p> <p>—, Vat. lat. 896 264n</p> <p>—, Vat. lat. 1012 174, 178n</p> <p>—, Vat. Lat. 1082 427n</p> <p>—, Vat. Lat. 1106 371, 372n</p> <p>—, Vat. lat. 13687 278n</p> <p>Firenze, Biblioteca Medicea Lau-
renziana, Plut. 30 dex. 2 283</p> <p>—, Plut. 31 dex. 8 173n, 174n, 175n</p> <p>Gdansk, Polska Akademia Nauk
Biblioteka Gdańska, ms. 1969
283</p> <p>Oxford, Merton College, ms. 117,
282</p> <p>Pamplona, Biblioteca de la Cate-
dral, cód. 5 372n</p> <p>Padova, Biblioteca Antoniana, ms.
166 scaff. IX 283</p> <p>Paris, Bibliothèque nationale de
France, lat. 14716 239n</p> <p>—, lat. 15602 22n</p> |
|---|---|

- | | | | |
|---|-----------------|---|-------|
| —, lat. 15630 | 286n, 289n | Pelplin, Biblioteka Seminarium Duchownego, Rkps. 53/102 | 270n, |
| —, lat. 15864 | 283, 386n | | 343 |
| —, lat. 17341 | 282, 286n, 289n | Troyes, Bibliothèque municipale, | |
| | | ms. 62 | 450n |
| Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 324 | 470n | Wien, Österreichische Nationalbibliothek, cod. 1496 | 283 |

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale
Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro
2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro
3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro
4. Marialucezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro
5. Marco Arosio
Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana
Uno studio storico-filosofico
A cura di A. Nannini
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII–XVI)
Studi per Pietro B. Rossi
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth-XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

Printed in December 2018
by «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via Torre Sant’Anastasia, 61
on behalf of «Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano (RM)